http://www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iași, B-dul Copou nr. 4, P.O. Box 266, 6600
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, P.O. BOX 1-728, 70700

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale:
Omul grec / volum coordonat de J.-P. Vernant;
trad. de Doina Jela; – Iași : Polirom, 2001
272 p.; 23 cm – (Plural M)

ISBN : 973-683-831-5

I. Vernant, Jean-Pierre (coord.)
II. Jela, Doina (trad.)

008(38)

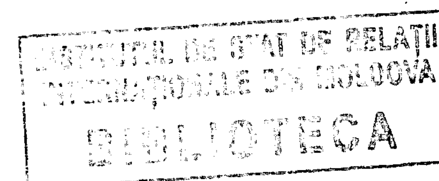
Printed in ROMANIA

volum coordonat de

J.-P. Vernant

OMUL GREC

Traducere de Doina Jela



POLIROM
2001

Prezentarea autorilor

GIUSEPPE CAMBIANO (Torino, 1941) este profesor de istoria filosofiei la Universitatea din Torino. A publicat lucrările *Platone e le tecniche* (Torino, 1971), *La filosofia in Grecia e a Roma* (Roma, Bari, 1987, ed. a II-a) și *Il sapere degli antichi* (Roma, Bari, 1988).

LUCIANO CANFORA (Bari, 1942) este profesor de filologie clasică la Universitatea din Bari și director al revistei *Quaderni di storia*. Dintre lucrările sale amintim *La biblioteca scomparsa* (Palermo, 1987), *Totalità e selezione nella storiografia classica* (Roma, Bari, 1972), *Teorie e Tecnica della storiografia classica* (Roma, Bari, 1974), *Le vie del classicismo* (Roma, Bari, 1989), *Storia della letteratura greca* (Roma, Bari, 1990, ed. a II-a).

YVON GARLAN (1933) predă la Universitatea din Rennes, Haute Bretagne. Este autorul lucrărilor *Gli schiavi nella Grecia antica* (Milano, 1984), *Guerra e società nel mondo antico* (Bologna, 1985), *Guerre et économie en Grèce ancienne* (1989).

CLAUDE MOSSÉ predă istoria la Universitatea Paris VIII (Saint-Denis). A publicat lucrările *La femme dans la Grèce antique* (Paris, 1983), *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle* (Paris, 1984), *Le procès de Socrate* (Bruxelles, 1986).

OSWIN MURRAY (1937), Visiting Fellow la British School din Roma în 1989-1990, este autorul lucrării *La Grecia delle origini* (Bologna, 1983).

JAMES REDFIELD (Chicago, 1935) predă în cadrul Department of Classical Languages and Literatures de la Universitatea din Chicago. Pe lîngă numeroase articole și eseuri în lucrări colective, a publicat cartea *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector* (Chicago, 1975).

CHARLES SEGAL (Boston, 1936) este profesor de literatură clasică și comparată la Universitatea din Princeton. Dintre lucrările sale menționăm *Dionysiac Poetics and Euripide's Bacchae* (Princeton, 1982), *Orpheus: the Myth of the Poet* (Baltimore, 1989).

MARIO VEGETTI (Milano, 1937) predă istoria filosofiei antice la Universitatea din Pavia. Este autorul lucrărilor *Il coltello e lo stilo* (Milano, 1979), *Tra Edipo e Euclide* (Milano, 1983) și *L'etica degli antichi* (Roma, Bari, 1989).

JEAN-PIERRE VERNANT (Provins, 1914) este profesor onorific la Collège de France. A publicat lucrările *Mito e tragedia nell'antica Grecia* (cu P. Vidal-Naquet, Torino, 1977), *Mito e pensiero presso i greci* (Torino, 1978), *Mito e società nell'antica Grecia* (Torino, 1981), *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia* (cu M. Detienne, Roma, Bari, 1984), precum și o serie de contribuții în volumele coordonate de C. Calame, *L'amore in Grecia* (Roma, Bari, 1988), și M. Bettinini, *La maschera, il doppio e il ritratto* (Roma, Bari, 1991).

Introducere

Ce se înțelege exact prin sintagma „omul grec" și în ce sens ne putem socoti îndreptățiți să-i schițăm acestuia portretul? Se poate vorbi despre omul grec la singular? De la Atena la Sparta, din Arcadia în Tesalia, din Epir la cetățile din Asia Mică, din coloniile de la Marea Neagră pînă la cele din Italia meridională sau Sicilia, se regăsește oare, peste tot și întotdeauna, în ciuda diversității contextelor, modurilor de viață și regimurilor politice, un model uman unic? Iar acest grec, căruia încercăm să-i surprindem chipul, este omul epocii arhaice, eroul războinic cîntat de Homer, sau acela, diferit în atîtea privințe, definit în secolul al IV-lea de către Aristotel drept un „animal politic"? Chiar dacă documentele de care dispunem ne-au determinat să ne îndreptăm cercetarea asupra perioadei clasice, fixîndu-ne în cea mai mare parte a cazurilor obiectivul pe cetatea Atena, personajul care se conturează la capătul acestei căutări nu este o figură univocă, ci una alcătuită dintr-o multitudine de fațete, în fiecare dintre ele reflectîndu-se perspectiva pe care autorii lucrărilor au ales să pună accentul. Vom vedea astfel defilînd prin fața ochilor noștri, în funcție de unghiul de vedere ales, un grec citadin, unul religios, militar, economic, domestic, spectator, ascultînd, participînd la diferite forme specifice de socializare, în care, din copilărie și pînă la vîrsta adultă, parcurge o traiectorie impusă de încercări și trepte pentru a deveni om în sensul deplin al cuvîntului și în conformitate cu idealul grecesc de realizare a ființei umane.

Chiar dacă în această galerie de portrete realizate de savanți din timpurile moderne fiecare în parte răspunde unui anumit obiectiv sau unei anumite probleme (ce semnificație are pentru un grec statutul de cetățean, de soldat sau de cap de familie?), seria de tablouri nu alcătuiește o succesiune de eseuri juxtapuse, ci un ansamblu de elemente ce se intersectează și se completează, pentru a da o imagine originală, care nu are un corespondent exact altundeva. Alcătuit de istorici, modelul își propune de fapt să scoată în evidență aspectele caracteristice ale activităților desfășurate de greci în marile sectoare ale vieții colective. O schemă deloc arbitrară, care pentru a-și găsi structura s-a bazat pe o documentare cît mai amplă și mai precisă, și deloc banală, deoarece, renunțînd la considerațiile generale despre natura umană, tinde să surprindă regulile de viață ale grecilor, modul lor specific de

a *utiliza practici răspîndite pretutindeni, cum ar fi cele legate de război, religie, economie, politică sau viaţa domestică.*

Aşadar, unicitatea greacă. Să o punem în lumină înseamnă să adoptăm încă de la început un punct de vedere comparativ şi, în confruntarea cu alte culturi, să punem accentul, dincolo de aspectele comune, pe diferenţe, pe distanţe, pe deosebiri. În primul rînd, deosebirile faţă de noi, faţă de modul nostru de a acţiona, de a gîndi, de a simţi, atît de familiare, încît ni se par absolut fireşti, dar de care trebuie să încercăm să facem abstracţie în momentul cînd ne îndreptăm atenţia spre greci, pentru a nu slăbi concentrarea privirii pe care o aţintim asupra lor. Deosebiri care există şi faţă de oamenii altor perioade din istorie decît Antichitatea şi aparţinînd altor civilizaţii decît cea a grecilor.

Poate însă că, deşi dispus să recunoască împreună cu noi originalitatea cazului grec, cititorul va fi tentat să ridice o altă obiecţie, privitoare la termenul „om". De ce omul grec şi nu civilizaţia greacă sau *polis*-ul grec? Supus unor mutaţii continue – s-ar putea obiecta – este doar contextul social şi cultural. Omul nu face decît să-şi adapteze propriile modalităţi de a reacţiona la aceste variaţii, dar rămîne identic în sine. De ce ar trebui ca ochiul cetăţeanului Atenei din secolul al V-lea î.Hr. să se deosebească de cel al contemporanilor noştri? Obiecţie foarte justă. Dar în această carte nu este vorba despre ochi sau urechi, ci de modul specific grecesc de a se servi de ele, viziunea, percepţia auditivă a grecului, rolul acestora, formele lor şi statutul fiecăreia dintre ele. Ca să mă fac mai bine înţeles, voi cita un exemplu şi sper să mi se ierte că este un exemplu personal: cum am putea noi astăzi să vedem luna cu ochii unui grec? Am putut experimenta eu însumi această situaţie în tinereţe, în timpul primei mele călătorii în Grecia. Navigam noaptea, ca să ajung de pe o insulă pe alta. Întins pe punte, priveam cerul de deasupra mea, unde strălucea luna, luminos chip nocturn ce-şi răspîndea lumina clară, imobilă sau mişcătoare, pe suprafaţa întunecată a mării. Eram vrăjit, fascinat de acea lucire blîndă şi stranie care scălda valurile adormite, eram emoţionat ca de o prezenţă feminină apropiată şi îndepărtată totodată, familiară şi totuşi inaccesibilă, care, în splendoarea ei, venise să viziteze întunericul nopţii. Este Selene, îmi spuneam, misterioasă, nocturnă, strălucitoare; pe ea o văd, pe Selene. Mulţi ani mai tîrziu, cînd am văzut pe ecranul televizorului imagini cu primul astronaut pe Lună, ţopăind greoi în costumul lui de cosmonaut, în spaţiul arid al unui ţinut îndepărtat şi posomorît, la sentimentul de sacrilegiu pe care l-am trăit s-a adăugat senzaţia dureroasă a unei sfîşieri care nu avea să fie vindecată niciodată; nepoţelul meu, care, ca toată lumea, a privit acele imagini, nu va mai fi niciodată în stare să privească luna aşa cum am privit-o eu cîndva: cu ochii unui grec. Vocabula Selene a devenit de atunci o referinţă exclusiv erudită: luna care apare acum pe bolta cerească nu mai răspunde la acest nume.

Există totuşi o perseverenţă în iluzie, graţie căreia, atît timp cît un om rămîne un om, iar istoricii, reuşind să reconstituie cu exactitate mediul în care trăiau anticii, îşi vor duce la bun sfîrşit opera începută, vom putea, citindu-i pe ei, să ne punem întotdeauna în pielea unui grec. Saint-Just nu era singurul revoluţionar care credea că i-ar fi fost suficient să practice după modelul antic virtuţile străvechi ale simplităţii, cumpătării şi intransigenţei, pentru ca el, revoluţionarul de la 1848, să devină omul grec sau cel roman. În *Sfînta familie*, Marx punea problema în termeni corespunzători:

> Această eroare apare într-o lumină tragică atunci cînd, în ziua executării lui, Saint-Just, arătînd în sala închisorii Conciergerie un panou mare pe care era scrisă *Declaraţia drepturilor omului*, exclamă cu mîndrie: *„C'est pourtant moi qui ai fait cela!"*. Dar acest panou proclama *drepturile* unui *om* care nu poate fi omul republicii antice, după cum nici relaţiile *economice şi industriale* nu sînt cele *antice*[1].

François Hartog, care citează acest pasaj, scrie: „Omul drepturilor nu poate fi omul *polis*-ului antic". Şi cu atît mai puţin poate fi cetăţeanul statelor moderne, discipol al unei religii monoteiste, muncitor, industriaş sau om de finanţe, soldat al războaielor mondiale între naţiuni, tată de familie, cu soţie şi copii, persoană privată, văzută în viaţa ei personală, intimă, tînărul care azi se îndreaptă spre vîrsta adultă, trecînd printr-o adolescenţă care se prelungeşte la infinit.

Acestea fiind spuse, care ar trebui să fie sarcina prezentatorului în introducerea unei cărţi despre omul grec? Desigur, nu aceea de a relua sau de a comenta textele cu care, în domeniul lor de competenţă, cei mai autorizaţi specialişti ai grecităţii au contribuit la lucrare, contribuţie pentru care vreau să le mulţumesc din toată inima.

Decît să repet sau să glosez pe marginea a ceea ce ei au exprimat mai bine decît oricine altcineva, aş vrea, urmînd acelaşi demers comparativ, să adopt o perspectivă uşor diferită, care să o traverseze pe cea adoptată de ei; fiecare dintre ei, în fapt, şi-a impus să-şi limiteze propria analiză la un singur aspect al modului de viaţă, decupînd astfel din existenţa grecului antic o serie de planuri distincte. Abordînd dintr-un alt unghi aceeaşi problemă şi centrînd de această dată asupra individului reţeaua de fire pe care ei au depănat-o, eu mă întreb care sînt, în relaţia omului grec cu divinitatea, cu natura, cu ceilalţi, cu el însuşi, punctele importante ce trebuie luate în considerare pentru a defini exact „diferenţa" care-l caracterizează în ceea ce priveşte modul său specific de a acţiona, de a gîndi, de a simţi – mi-ar plăcea să spun modul lui de a exista în lume, în societate, în el însuşi.

---

1. Marx-Engels, *Opere*, vol. II, Editura de Stat pentru Literatură Politică, Bucureşti, 1958, p. 137 (n.t.).

Un proiect a cărui ambiţie ar putea să stîrnească zîmbete, dacă nu aş avea, în îndrăzneala mea de a-l aborda, două justificări. În primul rînd, după patruzeci de ani de cercetări pe urmele şi alături de alţi savanţi în domeniul a ceea ce am numit istoria interioară a omului grec, nu am ajuns încă în punctul în care să tragem o linie, încercînd să formulăm concluzii de ordin general. Iată ce scriam la începutul anilor '60:

> Fie că este vorba de fapte ce ţin de religie (mituri, ritualuri, reprezentări simbolice), ştiinţă, artă, instituţii sociale, fapte tehnice sau economice, noi le considerăm întotdeauna opere create de om, expresie a unei activităţi mentale organizate. Prin intermediul acestor opere încercăm să aflăm ce a fost omul în sine, acest om grec pe care nu-l putem despărţi de mediul social şi cultural al cărui creator şi produs este în acelaşi timp.

O declaraţie programatică la care, un sfert de secol mai tîrziu, consider că pot încă să subscriu. Fiindcă, deşi pare temerar în ambiţia lui de a surprinde trăsături generale, proiectul – şi aceasta este cea de-a doua justificare a mea – este totuşi mai modest, fiind mai bine circumscris. Omit rezultatele – desigur, parţiale şi provizorii, ca în cazul oricărui studiu istoric – cercetării pe care am întreprins-o cu privire la transformările produse în omul grec, între secolele al VIII-lea şi al IV-lea î.Hr., de întregul cadru al activităţii şi al funcţiilor sale psihologice: reprezentări ale spaţiului, forme ale temporalităţii, memorie, imaginaţie, voinţă, înfăţişare, practici simbolice şi folosirea semnelor, moduri de gîndire, instrumente intelectuale. Aş vrea în schimb să plasez profilul ale cărui linii încerc să le definesc sub semnul nu al omului grec, ci al omului grec raportat la noi. Nu omul grec aşa cum a fost el în sine, tentativă imposibilă, fiindcă ideea însăşi este lipsită de semnificaţie, ci grecul ce ajunge la noi la capătul unei traiectorii care, în absenţa unui dialog direct, rezultă dintr-un neîncetat du-te-vino, dinspre el spre noi şi dinspre noi spre el, îmbinînd analiza obiectivă şi voinţa de înţelegere simpatetică, jucînd pe distanţă şi pe apropiere, îndepărtîndu-ne pentru a ne apropia mai mult, fără riscul de a ne substitui lui, şi apropiindu-ne pentru a stabili mai bine distanţele şi totodată afinităţile.

Să începem cu zeii. Ce reprezintă pentru un grec divinitatea şi cum se raportează individul la ea? Formulată astfel, problema riscă să fie falsificată încă de la început. Cuvintele nu sînt inocente. Cuvîntul „Dumnezeu" nu evocă în mintea noastră doar o fiinţă unică, eternă, absolută, perfectă, transcendentă, creatoare a tot ce există, ci, asociat cu o serie de alte concepte înrudite (sacrul, supranaturalul, credinţa, biserica şi clerul), delimitează, fiind solidar cu ele, un anumit domeniu al experienţei – religiosul – ale cărui rol, funcţii şi statut sînt net distincte de alte componente ale vieţii sociale. Sacrul se opune profanului, supranaturalul se opune lumii naturale, credinţa ateismului, preoţii laicilor, şi astfel divinitatea este separată de un univers care în orice clipă depinde în întregime de ea, fiindcă ea l-a creat, şi l-a creat din nimic. Numeroasele divinităţi ale politeismului grec nu posedă totuşi caracteristicile divinului aşa cum rezultă ele din sistemul enunţat aici. Ele nu sînt nici eterne, nici perfecte, nici omnisciente, nici omnipotente; nu au creat lumea, ci s-au născut în ea şi prin ea, văzînd lumina zilei în generaţii succesive, pe măsură ce universul, pornind de la forţele primordiale, ca *Haosul*, Neantul, şi *Geea*, Pămîntul, se diferenţia şi se organiza. Iar universul le era reşedinţa. Transcendenţa lor este deci absolut relativă, valabilă exclusiv în raport cu sfera umanului. Asemenea oamenilor, dar aflaţi deasupra lor, zeii constituie o parte integrantă a cosmosului.

Ceea ce înseamnă că între om şi divin nu există acea ruptură radicală care separă pentru noi ordinea naturală de cea supranaturală. Cunoaşterea lumii în care trăim, care se oferă ochilor noştri, şi căutarea divinităţii nu constituie două demersuri divergente sau opuse, ci două atitudini care pot să coincidă şi să se confunde. Luna, soarele, lumina zilei, noaptea sau chiar un munte, o peşteră, un izvor, un rîu ori o pădure pot fi percepute şi observate în acelaşi registru afectiv în care se abordează una dintre marile divinităţi ale Panteonului. Toate aceste elemente trezesc aceleaşi forme de respect şi deferenţă uimită ce caracterizează raportul dintre om şi divinitate.

Unde se află atunci graniţa dintre fiinţele umane şi zei? De o parte avem creaturile efemere, supuse bolilor, îmbătrînirii, morţii; nimic din ceea ce dă valoare şi strălucire vieţii (tinereţe, forţă, frumuseţe, graţie, curaj, onoare, glorie) nu le este conferit prin soartă, fără a fi supus degradării şi pieirii definitive; nimic care să nu implice, pentru orice bine preţios, răul corespunzător, contrariul sau corolarul rău: nu există viaţă fără moarte, tinereţe fără bătrîneţe, energie fără oboseală, bogăţie fără o rîvnă epuizantă, plăcere fără suferinţă. Aici, în lumea de jos, orice lumină are şi umbră, orice splendoare are partea ei de întuneric. Invers stau lucrurile în lumea celor nemuritori (*athanatoi*), fericiţi (*makares*), puternici (*kreittous*) – zeităţile.

Fiecare dintre acestea întruchipează, în domeniul său propriu, forţele, însuşirile, virtuţile, darurile de care oamenii nu se pot bucura în cursul efemerei lor existenţe decît sub forma unui reflex fugar şi lipsit de strălucire, ca într-un vis. Între cele două specii, cea divină şi cea umană, există deci o diferenţă, o disparitate de care grecul epocii clasice este profund conştient. El ştie că între oameni şi zei există o graniţă de netrecut: în pofida resurselor de care spiritul uman dispune şi a ceea ce omul a ajuns să descopere şi să inventeze de-a lungul secolelor, viitorul rămîne indescifrabil, moartea fără leac, zeii în afara puterilor sale şi depăşindu-i înţelegerea, aşa cum strălucirea chipurilor lor este pentru privirea lui de neatins. Una dintre regulile fundamentale ale înţelepciunii greceşti referitoare la raporturile cu zeităţile constă tocmai în ideea că omul nu poate în nici un caz aspira să le fie egal.

Acceptarea, ca un fapt inerent naturii umane şi faţă de care orice împotrivire ar fi inutilă, a tuturor imperfecţiunilor ce însoţesc în mod necesar condiţia noastră comportă o serie de consecinţe de ordin diferit. În primul rînd, grecul nu ar putea spera, nici pretinde ca zeii să-i acorde sub o formă oarecare acea nemurire de care se bucură ei. Speranţa în supravieţuirea individului după moarte, altfel decît ca umbră epuizată şi lipsită de conştiinţă în tenebrele Hadesului, nu intră în „contractul" încheiat cu divinitatea prin intermediul cultului sau, în orice caz, nu constituie nici principiul, nici elementul esenţial al acestuia. Ideea nemuririi individuale trebuie să li se fi părut atenienilor din secolul al IV-lea deosebit de stranie şi de nebunească, cel puţin dacă ne luăm după circumspecţia cu care Platon ajunge să afirme în *Phaidon*, prin intermediul lui Socrate, existenţa în fiecare dintre noi a unui suflet nemuritor. Mai mult, acest suflet, întrucît este nepieritor, e conceput ca un fel de divinitate. Un *daimon*: departe de a-l confunda cu individul uman, în ceea ce face din el fiinţă unică, acesta se înrudeşte cu divinul, fiind un fel de parte rătăcită provizoriu aici, în lumea de jos.

Cea de-a doua consecinţă. Deşi de nedepăşit, distanţa dintre oameni şi zei nu exclude un fel de similitudine între ei. Sînt locuitorii aceleiaşi lumi, dar ai unei lumi construite pe planuri diverse şi riguros ierarhizate. De la lumea de jos la cea de sus, de la inferior la superior, deosebirea este între minus şi plus, între lipsă şi plenitudine, conform unei scări de valori care urcă, fără o discontinuitate propriu-zisă, cu excepţia acelei totale diferenţe de planuri care, prin însuşi statutul lor de incomensurabilitate, reclamă trecerea de la finit la infinit, de la relativ la absolut, de la timp la eternitate. Întrucît perfecţiunea cu care zeii sînt dăruiţi este o prelungire firească a perfecţiunii manifestate în ordinea şi frumuseţea lumii, în armonia fericită a unei cetăţi care se călăuzeşte după dreptate, în eleganţa unei vieţi supuse măsurii şi autocontrolului, religiozitatea omului grec nu presupune renunţarea la lume, ci estetizarea ei.

Oamenii sînt supuşi zeilor aşa cum servitorul este supus stăpînului de care depinde. Existenţa umană nu se poate raporta doar la sine. Naşterea presupune deja pentru orice individ raportarea la o alteritate, părinţii, strămoşii, întemeietorii dinastiei, ieşiţi direct din pămînt sau creaţi de un zeu. Din momentul cînd a văzut lumina zilei, omul este deja îndatorat. El îşi plăteşte propria datorie dînd scrupulos divinităţii, prin respectarea obligaţiilor tradiţionale, omagiul pe care aceasta îl pretinde pe drept cuvînt. Deşi implică teamă, din care se pot la limită hrăni angoasele obsesive ale superstiţioşilor, devoţiunea greacă comportă un aspect cu totul aparte. Stabilind legătura cu zeii şi făcîndu-i într-un anume fel prezenţi printre oameni, cultul introduce în existenţa umană o nouă dimensiune, constituită din frumuseţe, gratuitate, comuniune senină. Zeii sînt slăviţi prin procesiuni, cîntări, dansuri, coruri,

jocuri, concursuri, banchete, în timpul cărora se mănîncă împreună carnea animalelor oferite ca jertfă. În timp ce acordă nemuritorilor veneraţia pe care o merită, ritualul sărbătorii se înfăţişează celor sortiţi morţii ca o îmbogăţire a zilelor vieţii, o îmbogăţire care, aducîndu-le îndurare, bucurie, înţelegere reciprocă, îi luminează cu o strălucire reprezentînd o parte din strălucirea divină. Cum spune Platon, pentru a deveni oameni întregi, copiii trebuie să înveţe să trăiască încă din primii ani prin intermediul jocului, practicînd jocuri ca sacrificiile, cînturile, dansul. Cît despre noi, oamenii, explică el, „aceleaşi divinităţi care prezidează sărbătorile noastre ne-au dat sentimentul măsurii şi armoniei împreunat cu acela al plăcerii. Sentimentul orînduieşte mişcările noastre sub conducerea acestor zei şi ne învaţă a forma între noi un fel de înlănţuire reunind cîntecele noastre cu dansurile noastre"[1]. La această legătură creată de ritual între participanţi iau parte deopotrivă zeii, aflaţi, prin intermediul jocului vesel al serbării, în acord şi comuniune cu oamenii.

Oamenii depind de divinitate; fără acordul, ei nimic nu se poate înfăptui pe pămînt. Trebuie deci să fii mereu cu datoriile la zi în ce-i priveşte pe zei şi tot timpul în slujba lor. Dar slujbă nu înseamnă sclavie. Pentru a sublinia diferenţa faţă de barbarie, grecul afirmă cu mîndrie că el este un om liber, *eleutheros*, iar expresia „sclavul zeului", atestată curent la alte popoare, nu se întîlneşte, nu numai în practica culturală curentă, dar nici măcar pentru a desemna deprinderi religioase sau slujbe închinate unei divinităţi, întrucît cetăţenii liberi sînt cei care exercită, cu titlu oficial, funcţiile sacerdotale. Libertate – sclavie: pentru aceia care în spaţiul *polis*-ului au conferit celor doi termeni sensul lor deplin şi exact, aceste noţiuni se exclud reciproc în prea mare măsură pentru a putea fi aplicate amîndouă aceluiaşi individ. Cine e liber nu poate să fie sclav sau mai degrabă nu ar putea să fie sclav fără să înceteze imediat de a mai fi liber. Se adaugă aici şi alte explicaţii. Lumea zeilor este destul de îndepărtată pentru ca lumea fiinţelor umane să-şi păstreze autonomia şi detaşarea faţă de ea, dar nu atît de îndepărtată încît înaintea caracterului infinit al divinităţii omul să nu se simtă neputincios, strivit, redus la nimicnicie. Pentru ca succesul să-i încununeze eforturile, atît în timp de pace, cît şi în timp de război, pentru a dobîndi bogăţie, onoruri, prestigiu, pentru ca înţelegerea să domnească în cetate, virtutea în suflete şi inteligenţa în spirite, individul trebuie să facă eforturi, să aibă iniţiative şi să-şi îndeplinească menirea fără a-şi precupeţi forţele. În toate domeniile problemelor omeneşti, fiecare individ trebuie să depună strădanii, să persevereze. Îndeplinirea corectă a propriei datorii este calea cea mai bună pentru a obţine protecţia divină.

1. Platon, *Legile*, 654 d, trad. rom. Şt. Bezdechi, IRI, Bucureşti, 1995, p. 69 (n.t.).

Apropiere şi depărtare, nelinişte şi bucurie, dependenţă şi autonomie, resemnare şi iniţiativă, între aceşti poli opuşi se situează toate atitudinile intermediare, în funcţie de moment, de împrejurare, de individ. Dar, deşi diferite şi contrastante, polarităţile acestea nu comportă nici o incompatibilitate, înscriindu-se toate într-un unic spaţiu al posibilului; iradierea lor stabileşte limitele între care se poate manifesta, în forma care-i e proprie, religiozitatea greacă, şi arată căile multiple, dar nu neprecizate pe care această relaţie cu divinul, caracteristică cultului grec, le permite.

Spun cult şi nu religie sau credinţă. Aşa cum arată, pe bună dreptate, Mario Vegetti, primul dintre cei doi termeni nu are un echivalent în Grecia, unde nu există un domeniu religios în care instituţiile, comportamentele codificate şi convingerile profunde să se concentreze formînd un ansamblu organizat, strict delimitat de restul practicilor sociale. Un element religios este prezent, într-o anumită măsură, pretutindeni; toate actele cotidianului comportă, alături de alte aspecte şi amestecată cu ele, o dimensiune religioasă. Iar acest lucru este valabil în împrejurările cele mai prozaice ca şi în cele mai solemne, în sfera privată ca şi în cea publică.

Vegetti aminteşte o anecdotă semnificativă: nişte străini veniţi în vizită la Heraclit se opresc în pragul uşii, de unde-l privesc stînd şi încălzindu-se la focul din vatră. În relatarea lui Aristotel, care vrea să arate că, la fel ca observarea stelelor şi a mişcărilor cereşti, contemplarea obiectelor umile nu este nici ea lipsită de demnitate, Heraclit, invitîndu-şi oaspeţii să intre, le-ar fi spus: „Şi aici [în focul din cămin] sînt zei" (*De partibus animalium*, 1, 5, 645 a). Dar, tocmai fiindcă este prezent în orice loc şi cu orice prilej, elementul religios riscă să nu mai aibă nici un spaţiu şi nici un mod de manifestare care să-i fie în totalitate proprii. Nu s-ar putea vorbi deci despre „religie" la omul grec decît adoptînd precauţiile şi rezervele care ne apar ca indispensabile şi atunci cînd ne referim la noţiunea de divinitate.

În ceea ce priveşte credinţa, lucrurile sînt mai complexe. Astăzi, sub raport religios, noi sîntem credincioşi sau nu sîntem credincioşi: linia de demarcaţie este precisă. A aparţine unei biserici, a o frecventa cu regularitate, a crede într-un ansamblu de adevăruri constituite într-un credo cu valoare dogmatică, acestea sînt cele trei aspecte ale rîvnei religioase. Nimic asemănător în Grecia. Aici nu există o biserică, nici un cler şi nici o dogmă. Credinţa în zei nu poate, prin urmare, să-şi asume nici forma apartenenţei la o biserică, nici acceptarea unui ansamblu de propoziţii prezentate ca adevărate şi care, întrucît sînt revelate, se sustrag discuţiei şi criticii. „Credinţa" în zei, în viziunea omului grec, nu se situează pe un plan pur intelectual, nu e concepută pentru a constitui o cunoaştere a divinităţii, nu are nici un caracter doctrinar. În acest sens, există posibilitatea dezvoltării, în afara religiei şi fără conflict deschis cu ea, a unor forme de căutare şi de reflecţie al căror scop va fi tocmai acela de a institui o cunoaştere şi de a afla adevărul în sine.

Prin urmare, omului grec nu i se întîmplă să se afle, într-un moment sau altul al vieţii sale, în situaţia de a alege între credinţă şi necredinţă. Închinîndu-se zeilor după tradiţii consolidate şi avînd încredere în cultul practicat de strămoşi, precum şi de toţi membrii comunităţii, credinciosul poate să manifeste o credulitate extremă, ca superstiţiosul de care îşi bate joc Teofrast, sau un scepticism prudent, ca Protagoras, care consideră că este imposibil să ştii dacă zeii există sau nu există şi că în privinţa lor nu se poate şti nimic, sau chiar să ajungi la scepticismul complet al lui Critias, care afirmă că zeii sînt o născocire menită să-i ţină pe oameni în supunere. Dar scepticism nu înseamnă necredinţă, în înţelesul pe care-l dă un creştin acestui cuvînt. Punerea la îndoială pe plan intelectual nu atentează direct, pentru a o distruge, la acea *pietas* greacă, în ceea ce are ea esenţial. Nu ni-l putem închipui pe Critias abţinîndu-se să participe la ceremonii ale cultului sau refuzînd să aducă jertfe cînd este necesar. Să fie oare vorba de ipocrizie? Trebuie mai degrabă să înţelegem că, deoarece „religia" este un element inseparabil de viaţa cetăţii, faptul de a i te sustrage ar echivala cu o îndepărtare de societate, cu un mod de a înceta să mai fii ceea ce eşti. Există totuşi indivizi care se simt străini de religia cetăţii şi într-o poziţie de exterioritate faţă de *polis*. Atitudinea lor nu depinde de gradul mai mare sau mai mic de necredinţă religioasă şi de scepticism, ci, dimpotrivă, ceea ce face din ei nişte marginali din punct de vedere religios şi social este religiozitatea şi implicarea în mişcări sectare de orientare mistică, cum ar fi orfismul.

A sosit însă momentul să discutăm o altă temă dintre cele anunţate: lumea. De fapt, deşi „plină de zei", după celebrul adagiu, tot despre lume vorbeam şi atunci cînd ne ocupam de divinitate. O lume deci în care divinul este implicat atît la nivelul unităţii ei, cît şi la nivelul părţilor care o alcătuiesc şi în organizarea ei globală. Dar aceasta nu întrucît creatorul este implicat în ceea ce a făcut să se nască din neant şi care, în afara lui şi departe de el, îi poartă pecetea, ci după credinţa mult mai directă şi intimă într-o prezenţă divină răspîndită oriunde apare una dintre manifestările ei.

Termenul *physis* – pe care noi îl traducem prin „natură", atunci cînd, urmîndu-l pe Platon, spunem că filosofii şcolii din Milet au fost primii care au întreprins, în secolul al VI-lea î.Hr. o *historia peri physeos*, o cercetare asupra naturii –, această *physis*-natura nu are multe în comun cu ceea ce constituie azi obiectul ştiinţelor naturii sau ale fizicii. Fie că face să crească plantele, că determină deplasarea astrelor pe orbitele lor celeste sau a oamenilor pe propriile picioare, *physis* este o forţă însufleţită, vie. Pentru „fizicianul" Thales, chiar şi

lucrurile neînsufleţite, cum ar fi pietrele, participă la *psyche*, care este în acelaşi timp *suflu* şi *suflet*, în vreme ce pentru noi primul dintre aceşti termeni are o conotaţie „fizică", iar cel de-al doilea – una „spirituală". Însufleţită, inspirată, vie, natura este, prin dinamismul ei, înrudită cu divinul, iar prin însufleţirea ei – cu ceea ce noi, fiinţele umane, sîntem. Reluînd expresia folosită de Aristotel atunci cînd se referă la fenomenul visurilor care ne chinuie somnul, natura este de fapt *daimonia*, „demonică" (*De divinatione per somnium*, 2, 463 b, 12-15), şi întrucît în străfundurile fiecărui om sufletul este un *daimon*, un demon, între divin, fizic şi uman există mai mult decît o continuitate, există o înrudire, o identitate de natură.

Lumea este frumoasă asemenea unui zeu. De la sfîrşitul secolului al VI-lea, termenul folosit pentru a desemna lumea în întregul ei este *kosmos*. În textele mai vechi, acest cuvînt este folosit pentru a numi ceva armonios, ordonat şi organizat, avînd funcţie de ornament şi conferind obiectului astfel împodobit graţie şi frumuseţe. Unitară în diversitatea ei, înfruntînd, în eternitatea ei, scurgerea timpului, armonioasă în îmbinarea părţilor din care este alcătuită, lumea este deci ca o minunată bijuterie, o operă de artă, un obiect de preţ asemenea acelor *agalmata* care, prin perfecţiunea lor, erau socotite demne de a fi oferite în dar zeilor în incinta sanctuarelor.

Omul contemplă şi admiră această mare fiinţă vie care este lumea în totalitatea ei şi din care el însuşi face parte. La început, universul i se arată şi i se impune, în indubitabila-i realitate, ca un dat primordial, precedînd orice experienţă posibilă. Pentru a cunoaşte lumea, omul nu se poate postula pe sine drept punct de plecare al propriului demers. E ca şi cum pentru a accede la lucruri ar fi nevoie să trecem prin ideea pe care o avem despre ele. Lumea pe care conştiinţa noastră o contemplă nu este creaţia spiritului nostru. Nimic mai îndepărtat decît cultura greacă de *cogito*-ul cartezian, acel *je pense* postulat drept condiţie fundamentală a oricărei cunoaşteri a lumii, a sa proprie şi a divinităţii, şi chiar de concepţia leibniziană conform căreia orice individ este o monadă izolată, fără uşi şi fără ferestre, care conţine în interioritatea ei, asemenea unei săli de cinema închise, toată desfăşurarea filmului care-i povesteşte existenţa. Pentru a fi înţeleasă de om, lumea nu este obligată să suporte o astfel de transmutaţie care ar transforma-o într-un fapt de conştiinţă. A ne reprezenta lumea nu înseamnă a o face prezentă *în* spiritul nostru. Gîndul nostru e cel care face parte din lume şi este o prezenţă în lume. Omul aparţine lumii cu care este înrudit şi pe care o cunoaşte prin rezonanţă şi complicitate. Fiinţa umană este la origine o „fiinţă a lumii". Dacă această lume i-ar fi străină, cum credem noi azi, dacă ea ar fi în totalitate un obiect constituit din întindere şi mişcare, în opoziţie cu un subiect caracterizat prin judecată şi raţiune, omul nu s-ar putea efectiv pune în comunicare cu ea decît asimilînd-o propriei conştiinţe. Dar pentru omul grec lumea

nu este acest univers exterior, reificat, separat de om prin bariera de netrecut ce desparte materia de spirit, fizicul de psihic. Omul se află într-un raport de comuniune intimă cu universul însufleţit de care totul îl leagă.

Un exemplu pentru a face mai uşor de înţeles ceea ce Gérard Simon definea ca „un mod de a fi prezent în lume şi de a fi prezent faţă de sine pe care noi nu-l putem sesiza fără un serios efort de detaşare metodică, efort presupus de o adevărată restituire arheologică"[1]. Vreau să vorbesc despre văz şi vedere. În cultura greacă, „văzul" are un statut privilegiat: el este atît de important, încît ocupă o poziţie aparte în economia capacităţilor umane. Într-un anumit sens, prin însăşi natura sa, omul este privire. Iar aceasta din două motive, ambele decisive: în primul rînd, a vedea şi a şti sînt sinonime: dacă *idein* (a vedea) şi *eidenai* (a şti) sînt două forme ale aceluiaşi verb, dacă *eidos*, aparenţă, aspect vizibil, înseamnă totodată caracter specific, formă inteligibilă, lucrul se explică prin aceea că cunoaşterea este interpretată şi exprimată în funcţie de modul de a vedea. În al doilea rînd, a vedea este la rîndu-i sinonim cu a trăi. Pentru a fi viu trebuie să vezi lumina soarelui şi totodată să fii vizibil pentru ceilalţi. A muri înseamnă pierderea vederii şi totodată a însuşirii de a fi vizibil, înseamnă a părăsi lumina zilei pentru a pătrunde într-o altă lume, cea a Nopţii, unde, pierduţi în tenebre, sîntem deposedaţi de propria-ne imagine, precum şi de privire.

Dar această vedere, cu atît mai preţioasă cu cît este totodată cunoaştere şi viaţă, grecii nu o înţeleg în parametrii noştri – după ce Descartes, printre alţii, a intervenit în discuţie –, distingînd trei niveluri ale fenomenului vizibilităţii: la primul nivel, lumina, realitatea fizică, unda sau corpusculul; la al doilea nivel, organul ochiului, mecanismul optic, un fel de cameră obscură a cărei funcţie este să proiecteze pe retină o imagine a obiectului; în sfîrşit, actul psihic propriu-zis de a percepe de la distanţă obiectul privit. Între actul final al percepţiei care presupune o instanţă spirituală, o conştiinţă, un „eu", şi fenomenul material al luminii există acelaşi abis care separă subiectul uman de lumea exterioară.

Dimpotrivă, pentru greci vederea nu este posibilă decît în cazul cînd între obiectul văzut şi subiectul care vede există o reciprocitate completă, expresie dacă nu a unei identităţi perfecte, cel puţin a unei strînse afinităţi. Soarele, care luminează toate lucrurile, este de asemenea acolo, în cer, un ochi care vede tot. Iar ochiul nostru vede la rîndu-i fiindcă iradiază un fel de lumină comparabilă celei a soarelui. Raza luminoasă care iradiază dinspre obiect şi îl face vizibil este de aceeaşi natură cu raza optică ce izvorăşte din ochiul nostru şi îi conferă vederea. Obiectul emitent şi subiectul receptor, razele luminoase şi

1. „L'âme du monde", în *Le temps de la Réflexion*, vol. X, Paris, 1989, p. 123.

razele optice aparţin aceleiaşi categorii a realului despre care se poate spune că ignoră opoziţia dintre fizic şi psihic şi, în acelaşi timp, că este de ordin atît fizic, cît şi psihic. Lumina este vedere şi vederea este luminoasă.

După cum observă Charles Mugler într-un eseu intitulat „La lumière et la vision dans la poésie grecque"[1], limbajul însuşi atestă această ambivalenţă. Verbele care desemnează actul vederii (*blepein*, *derkesthai*, *leussein*) sînt folosite avînd drept complement direct nu numai obiectul pe care se fixează privirea, ci şi substanţa luminoasă, incandescentă proiectată de ochi, ca atunci cînd se lansează o suliţă. Şi aceste raze de foc, pe care noi le-am socoti fizice, atrag după sine sentimentele, pasiunile, stările sufleteşti, pe care le-am defini drept psihice. Aceleaşi verbe pot avea drept complemente directe termeni ce semnifică teroare, cruzime, ură ucigaşă. În momentul cînd îl atinge, privirea impregnează obiectul cu sentimentele pe care privitorul le încearcă la vederea lui.

Desigur, limbajul poeziei se supune unor reguli şi convenţii specifice. Această concepţie despre privire are însă în cultura greacă rădăcini suficient de adînci pentru a apărea în unele observaţii, pentru noi deconcertante, ale unui filosof ca Aristotel. În *De insomniis*, magistrul de la Lykeion susţine că dacă vederea este influenţată de obiectul ei, „ea exercită la rîndu-i o anumită influenţă asupra acestuia", asemenea tuturor obiectelor luminoase, deoarece intră în categoria lucrurilor luminoase şi înzestrate cu culoare. Şi, pentru a-şi dovedi afirmaţia, dă un exemplu: dacă femeile se privesc într-o oglindă în perioada menstruaţiei, suprafaţa lucioasă se acoperă de un fel de patină de culoarea sîngelui şi respectiva peliculă se impregnează atît de profund în oglindă cînd aceasta e nouă, încît este greu să o mai scoţi (*De insomniis*, 2, 459 b, 25-31).

Dar poate că înrudirea dintre lumină, raza de foc emanată de obiect şi raza proiectată în afara ochiului este cel mai clar prezentată drept explicaţie a vederii la Platon: de fapt, zeii

> dintre organele feţei au alcătuit mai întîi ochii, care ne aduc lumina (*phosphora ommata*), statornicindu-i acolo din pricina următoare. Zeii au făcut în aşa fel încît drept lăcaş propriu al fiecărei zile să fie acel fel de foc care nu arde, ci dă doar o blîndă lumină. Într-adevăr, ei au făcut ca focul pur dinlăuntrul nostru, înrudit cu acesta din urmă, să emane prin ochi (...) Aşadar, cînd lumina de zi împrejmuieşte fluidul privirii, se întîlnesc lumini de acelaşi fel, care se contopesc şi care alcătuiesc, pe direcţia privirii ochilor, un singur corp omogen, astfel că spre orice s-ar aţinti focul izvorît din interior, el se loveşte de cel care provine din afară. Şi astfel întregul – din cauza omogenităţii – ajunge să fie afectat în acelaşi fel şi să transmită sufletului, prin mijlocirea întregului trup, mişcările a tot ce vine în contact cu el sau cu care el vine în contact, dînd naştere senzaţiei pe care o numim văz[1].

1. *Revue des études grecques*, 1960, pp. 40-70.

Rezumînd, pentru a explica vederea, există, în loc de trei instanţe distincte (realitate fizică, organ senzorial, activitate mentală), un fel de braţ luminos care, plecînd de la ochi, se întinde ca un tentacul şi se prelungeşte în afara organismului nostru. Datorită afinităţii dintre cele trei fenomene, toate trei fiind constituite similar într-un foc foarte pur care luminează fără să ardă, braţul acesta optic pătrunde în lumina zilei şi în razele emanate de obiect. Contopit cu acestea, el constituie un obiect unic, de o perfectă continuitate şi omogenitate, care ne aparţine în acelaşi timp nouă înşine şi lumii fizice. Putem avea acces astfel la obiectul exterior oriunde s-ar afla şi oricît de departe ar fi, proiectînd asupra lui o pasarelă extensibilă, alcătuită dintr-o materie comună obiectului văzut, celui care vede şi luminii ce permite vederea.

Privirea noastră acţionează în lume, unde-şi găseşte propriul loc ca parte a lumii.

Nu ne vom mira deci atunci cînd vom citi în Plotin, filosof din secolul al III-lea d.Hr., că atunci cînd percepem un obiect oarecare cu ajutorul privirii

> este clar că-l vedem întotdeauna acolo unde se găseşte şi că noi ne proiectăm asupra lui (*prosbalomen*) prin intermediul vederii. Impresia vizuală are loc chiar în locul unde se află obiectul: sufletul vede ceea ce se află în afara lui [...]. Altfel nu ar avea nevoie să privească spre în afară, dacă ar conţine în el însuşi forma obiectului văzut; ar privi doar imaginea care din afară a pătruns în el. În afară de asta, sufletul apreciază distanţa la care se află obiectul şi ştie la ce distanţă îl vede: cum ar putea atunci să vadă separat de sine şi îndepărtat un obiect care s-ar afla în sine? Mai mult, el ştie să spună dimensiunile obiectului exterior; ştie că un obiect oarecare, de exemplu cerul, este mare. Cum ar fi posibil acest lucru, din moment ce imaginea ce există în interiorul lui nu poate fi de aceleaşi dimensiuni cu obiectul? În fine, iar aceasta este obiecţia principală, dacă ne străduim să sesizăm imaginea obiectelor pe care le vedem, nu reuşim să vedem obiectele înseşi, ci doar imagini, umbre, şi astfel obiectele în sine ar fi diferite de ceea ce noi vedem (*Enneade*, IV, 6; I, 14-32).

Am citat în întregime acest pasaj fiindcă el pune în evidenţă distanţa care ne desparte de greci în ceea ce priveşte modul de a înţelege actul vederii. Pînă cînd sistemul interpretativ în care ei au plasat actul vederii nu va fi înlocuit cu unul complet diferit, problemele percepţiei vizuale ce se vor pune în epoca modernă (în special aceea a perceperii distanţei, unde intervine vederea stereoscopică, şi aceea a mărimii constante a obiectelor, indiferent de distanţa la care se află, ce pune în joc factori multipli) nu vor putea fi totuşi rezolvate. Totul

1. Platon, *Timaios*, 45 b şi urm., trad. rom. Cătălin Partenie, în *Opere*, vol. VII, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1993, p. 159 (n.t.).

se rezolvă în momentul cînd privirea noastră alunecă printre obiectele lumii căreia îi aparține ea însăși, lansîndu-se în urmărirea lor pînă în imensitatea cerului. În acest context, dificil nu este atît să explicăm faptul că imaginea noastră vizuală este cea care este, cît mai curînd să înțelegem cum putem noi să vedem un obiect diferit de ceea ce este el sau chiar să-l vedem într-un alt loc decît acela în care se află, de pildă într-o oglindă.

Ce formă să alegem pentru a caracteriza acest mod particular de a fi în lume? Cel mai bine ar fi, desigur, să dăm o definiție negativă plecînd de la modul nostru de a fi în lume. Vom spune deci că omul Greciei nu este despărțit de univers. Firește, grecii aveau cunoștință de existența unei „naturi umane" și nu au neglijat să cerceteze cu atenție trăsăturile caracteristice care-l deosebesc pe om de alte ființe, lucruri inanimate, animale și zei. Dar individualizarea prin aceste însușiri nu-l separă pe om de lume, nu duce la necesitatea de a opune universului, în întregul lui, o sferă de realitate ireductibilă la o alta și radical străină formei sale de existență: omul și gîndirea sa nu constituie un univers complet separat de restul lumii.

Referindu-se la înțeleptul din Antichitate, Bernard Groethuyaen scria că acesta nu uită niciodată lumea, că gîndește și acționează în relație cu cosmosul, că face parte din lume, că este el însuși cosmic (*Anthropologie Philosophique*, Paris, 1952, p. 80).

Despre omul grec se poate spune că, într-un mod mai puțin reflexiv și teoretic, este și el, în chip spontan, cosmic.

Cosmic nu înseamnă pierdut, rătăcit în univers, și totuși această implicare a ființei umane în lume presupune pentru individ o formă anume de raport cu el însuși și de relație cu cineva diferit de el însuși. Maxima oracolului de la Delfi, „Cunoaște-te pe tine însuți", nu invită, cum am putea fi tentați să credem, la o retragere în sine pentru a găsi, prin intermediul introspecției și analizei, un eu ascuns, invizibil pentru altcineva și care s-ar realiza ca pur act de gîndire sau ca domeniu secret al identității personale. *Cogito*-ul cartezian, acel „gîndesc deci exist", este tot atît de străin de conștiința de sine a omului grec pe cît este de experiența lui de viață. Nici una, nici cealaltă nu sînt date în interioritatea conștiinței sale subiective. Pentru oracol, „Cunoaște-te pe tine însuți" înseamnă: învață să-ți cunoști limitele, află că ești o ființă muritoare, nu încerca să te faci egalul zeilor. Lucrul acesta este valabil și pentru Socrate al lui Platon, care interpretează formula tradițională și îi conferă o semnificație filosofică nouă, făcînd-o să însemne: cunoaște ceea ce ești într-adevăr, ce anume din tine este tu însuți, cu alte cuvinte sufletul tău, *psyche*-ul tău. Nu este cîtuși de puțin vorba de a-ți îndemna interlocutorul să-și întoarcă privirile spre propria-i interioritate pentru a se descoperi în adîncurile propriului eu. Dacă există ceva incontestabil pe lume, acesta este tocmai adevărul de netăgăduit că ochiul nu se poate vedea pe el însuși; întotdeauna

trebuie să-ți așezi privirea pe un obiect situat în afara lui. În același fel, nu putem niciodată contempla „semnul" vizibil al identității noastre, chipul pe care-l oferim noi privirii altora, pentru ca aceștia să ne recunoască, decît dacă o facem căutînd în ochii altora oglinda care să ne trimită din exterior propria noastră imagine. Să-l ascultăm pe Socrate în dialog cu Alcibiade:

> S: Ai înțeles, așadar, că înfățișarea celui ce privește ochiul răsare în privirea opusă precum într-o oglindă, pe care o numim pupilă, ca fiind modelul în mic al privitorului.
> A: E adevărat ce spui.
> S: În alt ochi, așadar, privindu-se și ațintindu-se în ce are acesta mai bun și îl ajută să vadă – iată cum se poate vedea ochiul pe sine (...), dar atunci, iubite Alcibiade, dacă sufletul vrea să se cunoască pe sine, oare nu către suflet se cade a privi, și mai cu seamă către acea așezare a sa unde este sădită virtutea sufletului, înțelepciunea, precum și către tot ce se potrivește a fi asemenea lui?[1].

Care sînt aceste lucruri asemănătoare înțelepciunii? Forme inteligibile, adevăruri matematice sau, după pasajul, cu siguranță interpolat, la care face trimitere Eusebiu în *Pregătirea evanghelică* imediat după textul citat de noi mai sus, zeul, fiindcă „această parte a sufletului se aseamănă cu ceva divin, iar acel ce privește și cunoaște tot ce e divin într-însa – zeul lăuntric și cugetarea – se va cunoaște astfel și pe sine însuși în cel mai înalt grad posibil"[2]. Dar oricare ar fi aceste obiecte ale privirii – sufletul unui alt om, esențele inteligibile, divinitatea –, sufletul nostru se poate cunoaște privind întotdeauna nu înăuntrul său, ci în afară, o ființă diferită de el, care-i este înrudită, așa cum ochiul poate vedea în afară un obiect luminat, datorită afinității naturale dintre lumină și privire, datorită similitudinii totale dintre subiectul care vede și obiectul care e văzut. În mod asemănător, ceea ce sîntem, chipul și sufletul nostru le vedem și le cunoaștem privind chipul și sufletul altuia. Identitatea fiecăruia în relația cu celălalt – prin încrucișarea privirilor și prin schimbul de cuvinte.

Încă o dată, ca și în teoria asupra percepției vizuale, Platon se dovedește un martor demn de luat în seamă. Chiar dacă, punînd sufletul în centrul concepției sale despre identitatea individuală, el va marca o cotitură ale cărei consecințe vor deveni cu timpul decisive, Platon nu iese din cadrul în care se înscrie reprezentarea greacă asupra individului. În primul rînd pentru că acest suflet, care este noi înșine, nu exprimă unicitatea ființei noastre, originalitatea ei fundamentală; dimpotrivă, în calitatea lui de *daimon*, el este impersonal și suprapersonal și, deși face parte din noi, este dincolo de noi în măsura în

1. Platon, *Alcibiade*, 133 a-b, trad. rom. Sorin Vieru, în *Opere complete*, vol. I, Humanitas, București, 2001, p. 299 (n.t.).
2. *Ibidem*, 133 c, p. 300 (n.t.).

care menirea lui nu este de a veghea asupra condiției noastre de ființe umane, ci de a ne elibera de ea, integrîndu-ne în ordinea cosmică și divină. În al doilea rînd, întrucît cunoașterea de sine și relația cu sine nu se pot stabili în chip direct, imediat, fiindcă rămîn închise în relația reciprocă de a vedea și de a fi văzut, dintre mine și celălalt, care constituie un element caracteristic al culturii rușinii și a onoarei, în opoziție cu cultura vinovăției și a datoriei. Rușine și onoare în locul sentimentelor de vinovăție și responsabilitate, care trimit cu necesitate în ființa muritoare la conștiința de sine intimă, individuală.

În acest caz trebuie să luăm în considerare un termen grecesc, *time*. El desemnează „valoarea" ce i se recunoaște unui individ, adică atît semnele sociale ale identității lui, numele, filiația, originea, condiția în interiorul grupului cu onorurile legate de aceasta, privilegiile și drepturile la care este îndreptățit să aspire, cît și superioritatea sa personală, ținînd totodată de calități și de merite (frumusețe, forță, curaj, noblețe a atitudinii, stăpînire de sine) care, strălucind în chipul, ținuta și atitudinea lui, fac vizibilă pentru toți ceilalți apartenența lui la elita de *kalokagathoi*, a celor frumoși și buni, și de *aristoi*, a celor mai buni.

Într-o societate a confruntării, unde pentru a obține recunoașterea trebuie să-ți învingi concurenții într-o neîncetată competiție pentru glorie, fiecare trăiește sub privirea celuilalt și în funcție de această privire. Fiecare este ceea ce văd ceilalți în el. Identitatea unui individ coincide cu considerația socială de care se bucură: de la deriziune la elogiu, de la dispreț la admirație. Dacă valoarea unui om este în așa măsură legată de reputația sa, orice ofensă publică adusă demnității sale, orice acțiune sau cuvînt care atentează la prestigiul lui vor fi percepute de victimă, pînă cînd i se vor aduce reparații publice, ca o modalitate de umilire sau desființare a persoanei sale, a virtuții sale intime, vizînd degradarea lui. Cel care, dezonorat, nu este în stare să-l oblige pe cel ce l-a ofensat să dea socoteală pentru ultrajul adus este discreditat și renunță acum la *time*-ul său, la renume, la rang, la privilegii. Exclus din vechile structuri ale solidarității, respins de grupul semenilor săi, ce rămîne din el? Decăzut sub nivelul unui plebeu, al unui *kakos*, care, dimpotrivă, își are locul în rîndul oamenilor din popor, este, după vorbele lui Ulise, jignit de Agamemnon, un rătăcitor, fără patrie, fără rădăcini, un „venetic fără cinste și drepturi, un ins demn de dispreț, un om de nimic"[1]. Astăzi am spune că acest om nu mai există, este un nimeni.

Ajunși în acest punct este necesar să ne referim la o problemă. Chiar și în Atena democratică a secolului al V-lea, valorile aristocratice ale competiției pentru glorie rămîn dominante. Rivalitatea se exercită

1. Homer, *Iliada*, 1, 293 și 9, 648, trad. rom. George Murnu, Cultura națională, 1944, pp. 15 și 173 (n.t.).

între cetățeni considerați egali pe plan politic. Ei nu sînt egali în calitate de deținători ai unor drepturi de care orice om ar trebui să beneficieze în mod natural. Fiecare este egal cu toți ceilalți în virtutea deplinei sale participări la problemele comune ale grupului. Dar, în afara acestor interese comune, pe lîngă domeniul public, există în comportamentul personal un spațiu privat în care individul este stăpînul jocului.

În raporturile cu comunitatea – afirmă Pericle în elogiul Atenei atribuit lui de Tucidide – și în privința suspiciunii reciproce în activitatea zilnică ne manifestăm liberi activitatea, fără să ne mîniem pe vecin dacă face ceva după pofta inimii lui și fără să prevedem (prin legi) acțiuni supărătoare, care nu comportă o pedeapsă, dar sînt de nesuferit pentru alții. Ne facem fără să ne supărăm interesele particulare, nu călcăm legile, cînd chibzuim treburile publice, mai ales din respect pentru legi, dînd ascultare și oamenilor care sînt în orice împrejurare la conducere și legilor[1].

În *polis*-ul antic, individul are deci un spațiu al său propriu iar acest aspect privat al existenței sale se prelungește și în viața artistică și intelectuală, unde fiecare își afirmă propria covingere de a acționa diferit și mai bine decît predecesorii și semenii săi; în dreptul penal, unde fiecare este chemat să răspundă pentru propriile culpe, în funcție de gravitatea lor mai mare sau mai mică; în dreptul civil, cu instituția, de pildă, a testamentului; în domeniul religios, în care indivizii se raportează, prin practica cultului, la divinitate. Acest individ nu se prezintă însă niciodată ca depozitar al unor drepturi universale inalienabile, nici ca persoană în sensul modern al cuvîntului, dotată cu o viață interioară specifică, cu o lume secretă a subiectivității sale, cu fundamentala unicitate a eului său. Este vorba despre o expresie esențialmente socială a individului, marcată de dorința de a deveni faimos, de a dobîndi în ochii semenilor, prin modul său de viață, prin meritele și generozitatea sa, destulă faimă pentru ca viața lui să se transforme într-un bine al întregii cetăți, dacă nu al întregii Grecii. Astfel, în confruntarea cu problema morții, individul nu poate conta pe o supraviețuire dincolo de mormînt analoagă condiției sale de ființă vie, în unicitatea ei, ori sub forma unui suflet unic, aparținîndu-i în exclusivitate, sub forma propriului trup reînviat. Pentru niște creaturi efemere, sortite degradării prin îmbătrînire și morții, ce cale există pentru a-și păstra în posteritate numele, faima, imaginea tinereții și frumuseții, curajul viril și superioritatea care le-au fost proprii? Într-o civilizație a onoarei, unde fiecare se identifică în timpul vieții cu ceea ce alții văd și spun despre el, în care exiști pe măsura faimei pentru care ești onorat, continui să exiști doar dacă această faimă îți supraviețuiește,

1. Tucidide, *Războiul peloponesiac*, trad. rom. N.I. Barbu, Editura Științifică, București, 1966, 2, 37, 2-3, p. 256 (n.t.).

nepieritoare, în loc să dispară în anonimatul uitării. Pentru omul grec, nemurirea este conferită de prezenţa permanentă în memoria socială a celui care a părăsit lumea luminii. Aşadar, memoria colectivă, în cele două forme consacrate ale ei – continua reevocare prin intermediul cînturilor poeţilor, transmise neîntrerupt din generaţie în generaţie, şi memoria funerară, prezentă veşnic deasupra mormintelor – operează ca un organism ce asigură unor indivizi privilegiul supravieţuirii în calitate de mort glorios. În locul sufletului nemuritor, gloria nepieritoare şi regretul etern al celor ce-ţi supravieţuiesc; în locul paradisului rezervat celor drepţi, certitudinea unei permanente prezenţe în existenţa socială a celor vii, pentru acela care a ştiut s-o merite.

În tradiţia epică, războinicul care, asemenea lui Ahile, alege viaţa scurtă şi se dedică în întregime faptelor de vitejie, căzînd în floarea vîrstei pe cîmpul de luptă, dobîndeşte pentru totdeauna, datorită „morţii frumoase", o dimensiune eroică, pe care uitarea nu o poate atinge. O temă reluată de colectivitate, aşa cum a arătat Nicole Loraux, cu predilecţie în oraţiile funebre închinate cetăţenilor care au ales să moară pentru patrie. Cîtuşi de puţin opuse, moartea şi nemurirea se conjugă şi se întrepătrund în persoana acestor bărbaţi curajoşi, a acestor *agathoi andres*. Încă din secolul al VII-lea, Tyrtaios îl va celebra ca „bogăţie comună pentru cetate şi pentru întregul popor" pe luptătorul care a ştiut să rămînă neclintit în prima linie. Pe cel ce cade în lupta cu duşmanul „toţi îl cinstesc, deopotrivă tineri şi bătrîni" şi, „deşi se află sub pămînt, a devenit nemuritor" şi întreaga cetate cuprinsă de durere îl plînge[1]. La începutul secolului al IV-lea, Gorgias, la rîndu-i, nu pierde prilejul de a-şi satisface gustul pentru antiteze în această paradoxală alăturare a ideii de moarte şi nemurire: „Deşi ei sînt morţi, regretul după prezenţa lor nu a murit o dată cu ei, ci este nemuritor, deşi ei sălăşluiesc în trupuri care nu sînt nemuritoare, acest regret după cei ce nu mai sînt în viaţă nu încetează să trăiască". În *Epitaful* dedicat soldaţilor atenieni căzuţi în apărarea Corintului în lupta împotriva spartanilor (395-386), Lysias reia această temă şi o dezvoltă într-o formă mai bine argumentată:

> Dacă, după ce am scăpat de pericolele luptelor, am putea deveni nemuritori, s-ar putea înţelege de ce viii îi plîng pe morţi. Dar, în realitate, trupul nostru este biruit de boli şi de bătrîneţe, iar geniul în ale cărui mîini se află soarta noastră nu se lasă înduplecat. De aceea trebuie să-i socotim fericiţi între oameni pe acei eroi care şi-au sfîrşit zilele luptînd pentru cauza cea mai nobilă şi cea mai măreaţă şi care, fără să aştepte o moarte naturală, au ales moartea cea mai frumoasă. Amintirea lor nu poate îmbătrîni şi onorurile datorate lor sînt prilej de invidie pentru toţi oamenii. Firea cere să-i plîngem ca pe nişte muritori, dar virtutea lor cere să-i cîntăm ca pe nemuritori [...]. Eu unul consider moartea lor fericită şi-i invidiez pentru ea. Dacă venirea noastră pe lume are o semnificaţie, aceasta contează doar pentru aceia dintre noi care, primind de la soartă un trup muritor, au lăsat o amintire nemuritoare a valorii lor.

1. În *Filosofia greacă pînă la Platon*, fragm. 5, trad. rom. Simina Noica şi Adelina Piatkowski, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, vol. I, partea I, p. 89 (n.t.).

Retorică? În parte, cu siguranţă; dar cu siguranţă nu numai retorică. Argumentaţia găseşte forţă şi suport într-o configurare a identităţii unde fiecare individ apare inseparabil de valoarea socială care-i este atribuită de comunitatea cetăţenilor. În ceea ce face din el o fiinţă individuală, omul grec este integrat în social, aşa cum este integrat şi în cosmos.

De la libertatea anticilor la cea a modernilor, de la democraţia antică la cea actuală, de la cetăţeanul *polis*-ului la omul drepturilor, de la Benjamin Constant la Moses Finley şi la Marx, s-a schimbat o întreagă lume. Dar nu este vorba doar de o transformare a vieţii politice şi sociale, a religiei, a culturii; omul însuşi nu a rămas cel care a fost, nici în felul lui specific de a fi, nici în raporturile sale cu ceilalţi şi cu lumea.

Jean-Pierre Vernant

Omul și economia

Claude Mossé

În *Politica,* Aristotel a definit omul grec prin cunoscuta formulă *zoon politikon*, animal politic. Traducerea limitează însă sensul dat de filosof acestei formule; prin ea, Aristotel voia să spună că ceea ce-l deosebește pe grec de alți oameni este faptul că trăiește în sînul acelei forme de organizare superioară care este cetatea. Dar caracteristic cetățeanului era tocmai faptul de a avea *arete politike*, adică însușirea care-i permitea rînd pe rînd să guverneze (*archein*), să fie guvernat (*archesthai*) și să participe la deciziile luate de ansamblul comunității civice. *Oikonomikè*, știința a ceea ce se numește *oikonomia*, este în primul rînd arta de a gestiona bine propria *oikos*, gospodărie; ceea ce noi numim economie, adică ansamblul fenomenelor privitoare la producția și schimbul de bunuri materiale, nu-și dobîndise pe timpul grecilor antici autonomia care o caracterizează în lumea modernă începînd cu secolul al XVIII-lea. După cum subliniază Karl Polanyi, economicul era încă *embedded*, integrat socialului și politicului.

Tocmai aceasta face ca sarcina istoricului care încearcă să situeze omul grec într-un context economic și să-l descopere, dincolo de *homo politicus* al filosofilor, pe *homo oeconomicus*, cel care producea, schimba, administra, chiar specula cu intenția de a acumula bunuri și avere sau de a-și asigura subzistența cotidiană, să fie riscantă. Riscantă nu numai pentru că sursele de care dispunem sînt fragmentare și nu ne permit să reconstituim cu precizie activitățile economice variate ce caracterizează universul cetății grecești, mai ales fiindcă grecii, neseparînd aceste activități de un întreg mod de viață din care ele, în diversitatea lor, făceau parte integrantă, nu au simțit nevoia de a le descrie. Sau, mai degrabă, s-au străduit să descrie singura activitate care, alături de război și de politică, li se părea demnă de omul liber, adică munca pămîntului. Și dacă, așa cum se va vedea în continuare, despre meșteșuguri și comerțul maritim avem informații mai precise, susceptibile de a ne clarifica ceea ce obiectele provenind din săpături (fragmente de ceramică, monede etc.) ne fac să intuim, aceasta se întîmplă fiindcă respectivele activități au cunoscut la Atena, în special în secolul al IV-lea, o dezvoltare importantă, provocînd uneori litigii,

de exemplu între cei care se ocupau de comerţul maritim, ce au dus la procese ale căror pledoarii au ajuns pînă la noi.

Este deci necesar să repetăm, fiindcă lucrul pare *a priori* paradoxal: lumea greacă era o lume citadină, viaţa urbană ocupa un loc esenţial, şi totuşi agricultura constituia principala activitate a majorităţii membrilor comunităţii civice. Chiar în cetăţi ca Atena, Corint, Milet sau Siracuza, pămîntul era cel care asigura în primul rînd mijloacele de trai pentru toată lumea. Lumea greacă a epocii arhaice şi a celei clasice era în primul rînd şi mai presus de orice o lume rustică, ceea ce explică importanţa de-a lungul istoriei a problemelor agrare şi a conflictelor provocate de problema proprietăţii, care sfîşiau cetăţile. Idealul autarhic, care în secolul al IV-lea va fi susţinut de filosofi în construcţiile lor utopice, traduce exact această realitate: omul grec trăia în primul rînd din producţia pămîntului propriu şi buna funcţionare a cetăţii cerea ca toţi cei care făceau parte din comunitate să aibă pămînt. Legătura dintre cetăţean şi pămîntul lui era atît de importantă, încît în numeroase cetăţi proprietarii erau singurii cetăţeni şi pretutindeni doar cetăţenii aveau dreptul să fie proprietari de pămînt.

Cu toate acestea, pămîntul lor nu era fertil, iar lumea greacă a depins întotdeauna, în privinţa aprovizionării cu cereale, de importurile din Egipt, Cirenaica şi de la Pontul Euxin. Numai unele cetăţi din Pelopones şi cetăţile coloniale din Apus aveau o producţie de cereale suficientă pentru a le acoperi necesităţile. Totuşi, pretutindeni oamenii se străduiau să smulgă din solul relativ arid, pe lîngă fructele şi legumele specifice ţărilor mediteraneene, un pic de grîu şi de orz. Doar viţa-de-vie şi măslinul constituiau sursele unei producţii mai importante, permiţînd realizarea unui surplus ce putea fi exportat. Dar dincolo de aceste consideraţii foarte generale, de ce alte elemente dispunem pentru a încerca să conturăm fizionomia ţăranului grec?

Unele reprezentări de pe vase ceramice şi de pe anumite teracote ne permit să-i observăm pe ţărani la muncă, împingînd un rudimentar plug de lemn cu corp dinţat, cu sau fără brăzdar metalic, culegînd măslinele sau storcînd strugurii. Aceste informaţii nu ne dau totuşi nici un indiciu precis asupra statutului social al celor ce se dedicau unor asemenea activităţi. Ar trebui să consultăm izvoare literare. Din fericire, din motivele menţionate mai sus, viaţa rurală i-a inspirat pe cel puţin trei dintre cei mai cunoscuţi scriitori din Grecia antică. Este vorba în primul rînd de marele poem al lui Hesiod, *Munci şi zile*, calendar religios care, deşi reveleazăcriza extrem de gravă a lumii greceşti spre sfîrşitul secolului al VIII-lea, care anunţă luptele violente ce vor însîngera istoria secolului următor, descrie în acelaşi timp viaţa cotidiană a ţăranului beoţian, relaţiile amicale sau ostile pe care le întreţine cu vecinii, diferitele îndeletniciri care-i marchează anul. Prima dintre ele este timpul arăturilor, cînd ţăranul înhamă boii la plug şi pregăteşte terenul pentru semănat. Apoi vine vremea cînd „al cocorilor ţipăt care răsună-n înalturi, în fiece an dinspre nouri" te vesteşte „că e timpul să ari şi anunţă ploioasa vreme de iarnă"[1]. Iarna reprezintă pentru ţărani răgazul de a-şi repara uneltele. Atunci oamenii şi animalele trăiesc închise în casă pentru a scăpa de suflul crivăţului, vîntul îngheţat de nord care vine din Tracia. Dar în momentul cînd înfloreşte castanul şi cîntă greierul vin bucuriile verii:

> Carnea de capră-i mai grasă, mai bun este vinul atuncea
> Mai pofticioasă-i femeia, mai slabi de virtute-s bărbaţii,
> Sirius vlaga le seacă, sleieşte genunchiul şi capul
> Arşiţa carnea le-o coace; e vremea să caute-acuma
> Stînci dătătoare de umbră şi vinul vestit de la Biblos
> Turtă gustoasă şi lapte de capră deja-nţărcată,
> Carnea junincii crescută-n pădure şi nefătătoare,
> Iezii-ntîi născuţi[2].

Dar atunci ei trebuie să se îngrijească să pună recolta la păstrare şi să poruncească sclavilor „să macine grîul sacru al Demetrei". După care se pun grînele în vase ce vor fi aşezate în casă, se strîng în hambar furaje şi paie pentru animale. În fine, urmează momentul culesului viei şi al fabricării vinului, „dar al lui Dionysos cel bogat în bucurii".

Poemul lui Hesiod a fost adeseori interpretat ca un strigăt de revoltă împotriva „regilor avizi de daruri", ca expresie a sărăciei ţăranilor din Beoţia de la sfîrşitul secolului al VIII-lea şi este foarte adevărat că există în poem numeroase aluzii la mizeria şi la foametea acelora care, fiindcă nu au muncit cum trebuie şi şi-au neglijat datoriile faţă de zei, sînt nevoiţi să se îndatoreze la vecini sau să cerşească. Viaţa rurală descrisă în poem este însă aceea a unei gospodării destul de înstărite. Servitorii sînt numeroşi, diferitele recolte sînt depozitate cu grijă în hambare. În plus, interlocutorul imaginar sau real al poetului, acel frate căruia i se adresează, dispune de un surplus pe care, atunci cînd vine momentul să ia drumul mărilor, îl încarcă pe o corabie mare. Desigur, navigaţia este periculoasă, dar reprezintă totodată o sursă de cîştig şi cel care o practică îşi poate mări astfel averea. Din poem se desprinde prin urmare imaginea unui ţăran relativ înstărit, despre care e greu de ştiut dacă corespunde unei realităţi datate şi localizate cu precizie sau unui ideal ce se inspiră din realitate pentru a construi o reprezentare a vieţii ţărăneşti mai apropiată de exigenţele zeilor.

La distanţă de trei secole de Hesiod, poetul comic Aristofan ne prezintă o imagine puţin diferită. Nu mai este vorba despre Beoţia, ci despre Atena în timpul războiului peloponesiac, cînd satele erau frecvent devastate de incursiunile armatelor peloponesiace. Ca şi ţăranul lui Hesiod, cel al lui Aristofan – ne gîndim la Diceopolis din *Aharnienii* –

1. Hesiod, *Munci şi zile*, trad. rom. Dumitru T. Burtea, Univers, Bucureşti, 1973, p. 72 (n.t.).
2. *Ibidem*, p. 76 (n.t.).

nu este un sărăntoc, un *ptochos*. Şi el are cîţiva sclavi şi, deşi războiul l-a condamnat să se refugieze în oraş, în spatele zidurilor, totuşi regretă satul care „nu mi-a zis niciodată «cumpără cărbunele, oţetul, uleiul», care nu cunoştea cuvîntul «cumpără», ci îmi aducea totul singur". Cît despre Strepsiade, care a comis greşeala de a se însura cu o fată de la oraş, acesta evocă cu nostalgie, în *Norii*, viaţa lui de ţăran de altădată, „aşa ferice", „în largul meu", „bogat în stupi foind de albine, în untdelemn şi oi alese" şi timpurile cînd „mirosea a must, a lînă, a corlată de stînă cu belşug de caşuri"[1]. Este o imagine idilică a unei vieţi rustice, care trebuie să fi fost mai puţin uşoară şi prosperă decît pretindea poetul comic, dar care oglindeşte totuşi o realitate: importanţa, într-o cetate ca Atena, a ţăranilor, a acestor *autourgoi*, proprietari care-şi lucrau efectiv pămîntul în condiţii adesea dificile, chiar dacă dispuneau de ceva sclavi pentru muncile mai grele. Tocmai aceşti proprietari mici şi mijlocii formau masa populaţiei cetăţii şi din rîndurile lor se recrutau soldaţii din infanteria grea (hopliţi) pe care se sprijinea siguranţa cetăţii. Mai rămîne să ne întrebăm în privinţa ariei de extindere geografică a acestui personaj şi în acelaşi timp asupra duratei reale a societăţii ţărăneşti în istoria greacă. Încă o dată, în mod firesc, Atena oferă modelul. Emancipaţi prin reformele lui Solon, ţăranii greci au constituit de fapt baza democraţiei care s-a instaurat pe timpul lui Clistene şi s-a consolidat în vremea lui Efialte şi Pericle. Rămîn, desigur, întrebări în legătură cu repartizarea pămîntului şi cu modul de viaţă al populaţiei rurale. Cercetările mai recente atestă o mare fărîmiţare a pămîntului Atticii, chiar dacă această fărîmiţare nu înseamnă neapărat absenţa marilor proprietăţi care adună în mîinile unui singur individ bunurile unei întregi deme[2] sau ale mai multora. Puţine studii întreprinse asupra vieţii la ţară în Grecia ne permit să deducem existenţa unor ferme izolate. Instalarea grupată în sate, care constituiau de regulă centrul unei deme, pare să fi fost forma predominantă a comunităţilor agrare, care corespunde bine unor caracteristici ale peisajului mediteranean. În ciuda afirmaţiilor lui Diceopolis în *Aharnienii*, această societate rurală nu este complet autarhică. Într-o altă comedie a lui Aristofan, eroul, şi el un ţăran, îl trimite pe sclav să-i cumpere făină. Ceea ce am spus înainte despre necesitatea de a importa cereale implică de fapt că numeroşi ţărani nu recoltau destul grîu pentru a-şi satisface nevoile proprii şi nevoile propriului *oikos*, femei, copii şi sclavi.

Dar teatrul lui Aristofan, ca şi însemnările lui Tucidide arată că războiul peloponesiac a dat o lovitură grea micilor proprietari agricoli, obligîndu-i să-şi abandoneze casele şi pămînturile. Din acest punct de

1. Aristofan, *Norii*, trad. rom. Demostene Botez şi Ştefan Bezdechi, în *Teatru*, ESPLA, Bucureşti, 1956, p. 326 (n.t.).
2. Subdiviziune administrativ-teritorială în Grecia antică (n.t.).

vedere sînt semnificative ultimele comedii ale lui Aristofan, *Adunarea femeilor* şi *Plutos*. Praxagora, revoluţionara care vrea să încredinţeze puterea femeilor, justifică punerea în comun a tuturor bunurilor amintindu-i pe cei ce nu au nici măcar o bucată de pămînt unde să-şi facă mormîntul. Iar Cremillos, ţăranul din *Plutos*, ceartă Sărăcia pentru mizeria în care-i ţine pe ţăranii ce n-au drept îmbrăcăminte decît zdrenţe şi drept hrană decît „frunze uscate de napi". Totuşi, la Atena sărăcia ţărănească nu duce la revendicări revoluţionare, cum ar fi împărţirea pămîntului şi ştergerea datoriilor, întîlnite în alte părţi în lumea greacă. Astăzi nu se mai susţine teza conform căreia războiul peloponesiac ar fi provocat în Grecia un fenomen de concentrare a pămînturilor, deşi un fragment din *Economicul* arată că era posibil să speculezi cu pămîntul, să-l cumperi înţelenit şi să-l revinzi după ce l-ai transformat în pămînt arabil, aşa cum face tatăl lui Iscomahos, interlocutorul lui Socrate.

De fapt, dacă pentru micul proprietar din Attica agricultura constituia un mijloc de a-şi asigura subzistenţa cotidiană, pentru proprietarul unei moşii mai mari ea putea fi o sursă de venituri. Aşa cum am mai spus, de cele mai multe ori marea proprietate în Grecia era formată din loturi răspîndite fie în interiorul aceleiaşi deme, fie în două deme vecine. Există, desigur, proprietăţi mai mari decît cea pe care o descrie Xenofon în *Economicul*, cel de-al treilea izvor privitor la viaţa rurală din Grecia, sau decît cea a lui Fenippos, proprietarul pe care-l cunoaştem prin intermediul unei pledoarii juridice din corpusul lui Demostene. În timp ce proprietarul unor loturi individuale, răspîndite în mai multe locuri, încredinţa exploatarea acestora unor sclavi de încredere, care, după încheierea recoltatului, vărsau stăpînului lor *apoforà*, în natură sau în bani, proprietarul unei moşii mai mari, constituite dintr-o singură bucată, avea nevoie de o echipă de lucrători proveniţi din rîndul sclavilor, sub conducerea unui administrator, de cele mai multe ori sclav şi el. Ştim, de altfel, dintr-un fragment din *Memorabilia* aceluiaşi Xenofon, că un om liber putea să fie silit de sărăcie să accepte acest tip de muncă. Tipul *kalokagathos* din *Economicul* reprezintă, evident, imaginea ideală a cetăţeanului proprietar perfect şi, în afară de aluziile la speculaţiile tatălui, nu rezultă că buna gestionare a moşiei ar avea ca scop vreo ambiţie de a obţine profituri din comercializarea produselor proprietăţii. Recolta de cereale, de struguri şi de măsline este destinată păstrării în rezervele casei lui Iscomahos. Totuşi acesta, asemenea lui Critobullos, primul partener de dialog al lui Socrate, este un cetăţean bogat care trebuie să ofere concetăţenilor săi din demă produsele necesare sacrificiilor, să participe la dări şi să plătească *esforai*, cheltuieli la care sînt supuşi cei mai bogaţi, ceea ce înseamnă că o parte din recoltele de pe proprietăţile agricole aduceau cîştiguri băneşti. Discursul împotriva lui Fenippos confirmă că pentru un mare proprietar agricultura putea constitui o sursă de venituri

confortabile. Fenippos își vindea grîul, lemnul, vinul, profitînd pînă și de dificultățile de aprovizionare pe care le va avea Atena pe la sfîrșitul anilor '30 ai secolului al IV-lea, pentru a specula asupra prețului la ultimele două mărfuri. Poate că este însă vorba de un fenomen nou, caracteristic sfîrșitului de secol; vom reveni asupra lui.

Modelul atenian, caracterizat prin prezența unei mase rurale preponderente de proprietari – un comentariu al lui Dionysos din Halicarnas lasă să se înțeleagă că numai 5.000 de atenieni din 25.000-30.000 de cetățeni cîți număra cetatea la începutul secolului al IV-lea nu erau proprietari de pămînt –, era cu siguranță răspîndit într-o mare parte a lumii grecești. Ampla mișcare de colonizare începută spre jumătatea secolului al VIII-lea și prelungindu-se de-a lungul a două secole a avut drept rezultat crearea de noi cetăți în care *chora*, pămînturile, erau împărțite între coloni, adesea alungați de *stenohoria*, sărăcia pămîntului, din cetățile lor de origine. Cercetările întreprinse de arheologi în Italia meridională, în Sicilia și în Crimeea, în special cu ajutorul fotografiei aeriene, au încercat să clarifice modul de distribuire a pămîntului în fiecare dintre aceste cetăți coloniale. Textele mai tîrzii, cum ar fi decretul de înființare a coloniei Brea, de pe malul Adriaticii, sau povestea întemeierii cetății Thurioi, în Italia meridională, relatată de istoricul Diodor din Sicilia, au arătat importanța acestei distribuiri a pămînturilor încredințate unor funcționari speciali, geometri și „geonomi". De aici au rezultat totuși multe probleme. Colonii lucrau pe propriile lor *kleroi*, loturi de pămînt, sau le dădeau în arendă băștinașilor mai mult sau mai puțin aduși la sclavie, cum ar fi cilirii din Siracuza, mulțumindu-se apoi să le perceapă o arendă? În orice caz, tocmai asta trebuie să se fi întîmplat cu cleruhiile ateniene, colonii militare instalate de Atena pe teritoriile unor aliați recalcitranți. În legătură cu colonii stabiliți la Mytilene, în insula Lesbos, după supunerea locuitorilor care încercaseră să se sustragă alianței ateniene, Tucidide precizează că „locuitorii Lesbosului vor continua să-și lucreze singuri pămîntul, obligîndu-se să plătească cleruhiilor o sumă anuală de două mine pentru fiecare lot".

În afara lumii coloniale, numeroase cetăți trebuie să se fi bazat pe proprietarii agricoli. Altfel ar fi greu de înțeles importanța revendicărilor de împărțire a pămînturilor în loturi care vor sfîșia cetățile din secolul al VII-lea pînă în secolul al IV-lea și chiar mai tîrziu. Dacă Atena va cunoaște, după cum am văzut, un relativ echilibru în toată această perioadă datorită reformelor lui Solon, în alte părți lucrurile se vor petrece altfel. Mișcările ce vor duce, între jumătatea secolului al VII-lea și sfîrșitul celui de-al VI-lea, la nașterea tiranilor în cea mai mare parte a lumii grecești par legate tocmai de împărțirea nedreaptă a proprietăților funciare iar *demos*-ul, pe care, conform tradiției, se sprijinea cea mai mare parte a acestor tiranii, era mai presus de orice un *demos* rural. De altfel, nu e întîmplător că învățații, care de la

sfîrșitul secolului al V-lea vor elabora proiecte ale cetății ideale, se vor ocupa în primul rînd de organizarea *chora*-ei și de împărțirea pămîntului. Pe de altă parte, Aristotel vedea în ceea ce un istoric contemporan a numit „republica țăranilor" modelul de cetate cel mai apropiat de cetatea ideală.

Dar gînditorii politici ai secolului al IV-lea citau drept exemplu între cetățile lumii reale și pe aceea ce li se părea că ar avea cele mai bune legi și cea mai bună organizare socială, Sparta. Sparta era însă și ea o cetate de proprietari de pămînturi care nu erau țărani. Cei care cultivau pămînturile în Laconia și în Messena erau iloții, țărani reduși la starea de sclavie și pe care restul grecilor îi socoteau sclavi, dar niște sclavi diferiți de cei știuți din cetățile lor. Avînd aceeași origine, și vorbind aceeași limbă, iloții reprezentau pentru spartani un pericol permanent și revoltele lor au marcat istoria cetății lacedemoniene. În legătura cu ei există numeroase aspecte obscure. Nu se știe, mai ales, dacă taxa pe care o plăteau stăpînilor era proporțională cu recolta obținută sau fixă, dacă erau izolați în *kleroi* aparținînd stăpînului lor sau formau comunități în cadrul satelor. Messenienii se vor elibera de stăpînirea spartană în secolul al IV-lea, cu ajutorul tebanului Epaminonda. Iloții din Laconia vor rămîne în schimb sub dominația lor, cu excepția acelora care în timpul revoluției spartane din secolul al III-lea au fost eliberați pentru a furniza regilor reformatori soldații de care aveau nevoie ca să-i înfrunte pe macedoneni și pe aliații lor ahei.

Astfel, liber sau dependent, omul grec ne apare în primul rînd ca un țăran care-și lucrează propriul pămîntul sau pămîntul altcuiva mai puternic decît el ori care și-l încredințează pe al său altora spre a-l cultiva, dar legat în orice caz de munca agricolă sau, în cazul cetăților din Eubeea sau Tesalia, de creșterea animalelor, în special a cailor. Legătura dintre cetate și pămînt nu era doar de natură economică. Era, de asemenea, o legătură religioasă și, în cea mai mare parte a cetăților grecești, una politică, fiindcă nu numai că cetățenii puteau fi proprietari, dar adesea trebuia să fii proprietar ca să fii cetățean.

Se înțelege atunci de ce meseriile artizanale au fost considerate de mai mică importanță. În *Economicul*, Xenofon îi atribuie lui Socrate următoarele:

> Meseriile artizanale nu sînt prețuite și este chiar firesc ca în cetăți să nu aibă nici o căutare. Distrug trupul muncitorilor care le exercită și pe al celor care îi conduc, obligîndu-i să ducă o viață casnică, sedentară, așezați în umbra atelierului, și să-și petreacă uneori întreaga zi lîngă foc. Și fiind trupurile lor atît de înmuiate, sufletele lor devin mult mai lașe. Și mai ales aceste meserii, numite artizanale, nu le mai lasă nici un pic de timp liber ca să se ocupe de cetate și de prieteni, astfel că acela care le practică devine un ins meschin fie în relațiile cu prietenii, fie în ajutorul pe care-l dă patriei. De aceea, în unele cetăți, în special în cele care trec

drept războinice, se merge pînă acolo încît li se interzice tuturor cetățenilor să practice meserii artizanale.

Evocînd această interdicție, Xenofon se gîndea doar la Sparta sau exprima o dorință care era aceea a întregii *inteligheņții* aristocratice, confruntată cu o realitate complet diferită? Nu există totuși nici o îndoială că în unele cetăți existau în comunitatea civică și artizani. Desigur însă că lucrurile nu au stat întotdeauna așa. În poemele homerice, *demiourgoi* apar ca specialiști care merg de la un *oikos* la altul pentru a-și oferi serviciile în schimbul unei plăți, evident în natură. Erau deci străini de comunitatea formată în cetatea în curs de constituire. De asemenea, trebuie să ne gîndim că o parte din ceea ce noi numim muncă artizanală se făcea atunci în cadrul *oikos*-ului. Este suficient să ne amintim de patul pe care Ulise l-a făcut cu propriile mîini sau de indicațiile lui Hesiod despre cum se face un plug. Chiar și stofele erau toarse și țesute în casă de către gospodină și slujnicele sale. Totuși, unele meserii vor deveni curînd treaba meșterilor specializați: în primul rînd prelucrarea metalelor, cea a lutului, a pielii și, în cetățile cu ieșire la mare, construirea navelor. Și apoi, firește, prelucrarea pietrei și a marmurei cînd cetățile vor începe să construiască monumente religioase și publice împodobite cu basoreliefuri și statui.

Și de data aceasta, desigur, informațiile noastre în legătură fie cu statutul meșteșugarilor, fie cu importanța activității lor sînt mai bogate în ceea ce privește Atena. Foarte devreme Atena devine un centru important pentru industria ceramicii, după cum o dovedesc vasele mari de la Dipylon. Dar o artă a meșteșugurilor din ce în ce mai importantă se dezvoltă în perioada tiraniei Pisistraților la Atena, datorită politicii tiranilor care vor întreprinde un vast program de construcții publice, vor bate primele monede și, ca urmare, vor începe exploatarea sistematică a zăcămintelor de plumb argentifer din Laurion și, în fine, vor inaugura o politică navală care o va anticipa pe aceea reluată în secolul următor de Temistocle și Pericle. Nu e întîmplător deci că în cea de-a doua parte a secolului al VI-lea ceramica attică, mai întîi cea cu decorațiuni negre, apoi cea cu decorațiuni roșii, și-a făcut apariția pe tot țărmul mediteranean, detronînd-o definitiv pe cea de Corint. Cîți meșteri existau atunci la Atena și care era condiția lor? Este greu de răspuns la această întrebare. S-a emis ipoteza că în secolul al V-lea, moment culminant în producția de vase cu decorațiuni roșii, nu existau mai mult de 400 de muncitori ceramiști. Am vorbit înainte de cei aproximativ 5.000 de locuitori lipsiți de pămînt la începutul secolului al IV-lea, dar nu toți aceștia erau neapărat meșteșugari sau negustori. Pe de altă parte, foarte mulți dintre acești meșteșugari erau cu siguranță străini veniți la Atena pentru a-și exercita meseria, atrași de avantajele oferite de o cetate bogată și puternică. După tradiție, Solon ar fi fost promotorul unui apel la mîna de lucru străină. Nu

trebuie să uităm că o parte a acestei mîini de lucru artizanale era formată din sclavi care lucrau cu stăpînii lor în ateliere sau pe șantiere de construcții publice. Activitățile meșteșugărești asupra cărora avem informații mai ample sînt acelea care, într-un fel sau altul, se aflau sub controlul cetății, de pildă construcțiile publice. S-au păstrat numeroase calcule care ne permit să urmărim îndeajuns de aproape organizarea muncii. Hotărîrea de a construi un edificiu public religios sau civil depindea de fapt de un vot al adunării populare. O comisie de efori stabilea clauza de construire și încheia o serie de contracte exclusive cu antreprenorii. Un proiect descriptiv, *syngraphe*, era prezentat înaintea adunării. Dacă acesta era aprobat, erau numiți unul sau mai mulți arhitecți însărcinați să coordoneze diferite operațiuni. Așa au fost desemnați Callicrates și Ictinos pentru Parthenon și Callicrates singur pentru zidul lung care leagă Atena de Pireu. Acești arhitecți primeau un salariu cu puțin mai mare decît cel primit de meșterii calificați recrutați de ei pentru munca de pe șantier: pietrari, sculptori, zidari, fierari. Această uniformizare de salarii, de cele mai multe ori calculate global pentru o anumită lucrare, care nu numai că îl deosebea prea puțin sau deloc pe arhitect de muncitor, dar și pe cetățean sau pe străin de sclav, este semnificativă; ea atestă faptul că munca era considerată nu o îndeletnicire măsurabilă ca atare și producătoare de bunuri, ci un „serviciu". Nu întîmplător, același cuvînt, *misthos*, indica salariul pentru o activitate publică, inclusiv serviciul militar, și pentru o muncă productivă și nu întîmplător valoarea acestor *misthoi* diferite era sensibil apropiată, variind cel mult de la 1 la 3: de la trei oboli[1] pentru salariul judecătorului pînă la o drahmă, o drahmă și jumătate pentru cel al slujbașului ce răspundea de pritaneu sau al arhitectului. Inscripțiile ne permit să măsurăm locul cetățenilor, al străinilor și al sclavilor printre muncitorii care lucrau pe șantierele de construcții publice. În anul 409, pe șantierul de la Erechteion găsim, printre cei 71 de participanți la lucrări, 20 de cetățeni, iar printre muncitorii care restaurau coloanele, 7 cetățeni, 6 străini și 21 de sclavi. În anul 329, pe șantierul de la Eleusis, 9 cetățeni din 27 de antreprenori și 21 de cetățeni din 94 de muncitori calificați. Ceilalți sînt străini sau sclavi. Aceștia din urmă lucrau alături de stăpînii lor, primind în principiu aceeași simbrie, din care o parte îi revenea stăpînului. Unii erau fără îndoială sclavi publici, cărora municipalitatea le acorda o indemnizație de hrană.

Sclavii constituiau în schimb principala forță de muncă din minele de la Laurion. După cum am văzut, exploatarea minelor a început într-o perioadă foarte veche, dar s-a dezvoltat mai sigur începînd cu jumătatea secolului al VI-lea, cînd Atena a început să bată monedă, ce va deveni una dintre cele mai apreciate în bazinul Mării Egee. După secolul al V-lea, o dată cu descoperirea bogatelor zăcăminte din Maroneia,

1. Monedă antică grecească de argint (n.t.).

industria mineritului cunoaşte o dezvoltare ce se va opri numai în ultimii ani ai războiului peloponesiac, cînd spartanii vor ocupa fortăreaţa de la Deceleia, ceea ce va favoriza fuga a 20.000 de sclavi ce lucrau în mine şi în atelierele de suprafaţă.

Exploatarea ceva mai intensă a minelor nu se va relua înainte de a doua jumătate a secolului al IV-lea şi tocmai pentru această perioadă îi cunoaştem mai bine funcţionarea. De fapt, minele erau proprietatea statului, care le încredința unor particulari în schimbul unei cote-părţi. Cel puţin aşa rezultă din inscripţii, aproape toate datînd din cel de-al treilea sfert al secolului al IV-lea şi indicînd calculele făcute de agenţii de licitaţie, funcţionari însărcinaţi cu atribuirea concesiunilor. S-a afirmat uneori că existau mine particulare, dar în această privinţă lipsesc datele precise. În schimb, un studiu recent a demonstrat că adesea concesionarii erau oameni ale căror bunuri patrimoniale se aflau în aşezările vecine districtului minier. Rămîn totuşi numeroase puncte obscure în ceea ce priveşte natura cotei-părţi plătite de concesionari şi frecvenţa plăţilor. Pare în schimb sigur că administrarea minelor a reprezentat pentru concesionari o sursă de cîştiguri importante, cu atît mai mult cu cît cota-parte pe care aceştia o plăteau era în general foarte modestă. Dintre cele 76 de preţuri de închiriere pe care le cunoaştem graţie inscripţiilor, 22 sînt de 20 de drahme, iar 30 de 150 de drahme. Pe de altă parte, Demostene vorbeşte despre o concesionare care cuprinde trei grupe separate şi a cărei valoare totală atinge trei talanţi. Dar interpretarea textului nu este sigură. În opusculul *Despre profituri*, Xenofon evoca exemplul a trei atenieni bogaţi, Nicias, Hiponicos şi Filomonide, care obţineau importante venituri din închirierea sclavilor mineri. Nicias era cunoscutul om politic şi strateg al războiului peloponesiac, care va muri în timpul expediţiei din Sicilia. În secolul al IV-lea, descendenţii lui figurează printre concesionarii de mine, ceea ce ne face să presupunem că nu se mulţumea doar să închirieze sclavi, ci că avea chiar dobînzi din exploatarea minelor. Hiponicos, fiul lui Callias, aparţinea uneia dintre familiile cele mai bogate din Atena. În secolul al IV-lea, un urmaş al său deţine proprietăţi în Besa, în bazinul minier. Listele concesionarilor, ca şi pledoariile oratorilor dovedesc că cea mai mare parte dintre ei obţineau venituri din domeniul minier, aparţinînd de ceea ce istoricul englez J. Davies a numit „Athenian propertied families". Pînă şi personajul aflat în litigiu din discursul *Contra lui Fenippos*, care se plînge de necazurile sale momentane, recunoaşte că a făcut avere exploatînd o concesiune din Laurion, iar bogătaşul Midias, adversarul lui Demostene, obţinea şi el o parte din venituri din exploatarea minelor, din moment ce oratorul îl acuză că s-a folosit de trierarhia lui pentru a-şi procura lemnul de susţinere din galeriile minelor sale de extracţie a argintului.

Industria minieră nu cuprindea însă numai extracţia minereului. Săpăturile efectuate în bazinele miniere, în special din regiunea Thorikos, au permis descoperirea la suprafaţă a unor ateliere de prelucrare. Aceste ateliere puteau fi proprietatea concesionarului, dar puteau să aparţină şi altora. Un discurs din corpusul lui Demostene, *Contra lui Pantenetos*, se referea la o *dike metallike*, o acţiune în justiţie minerească, îndreptată împotriva unui anume Pantenetos, care s-a prezentat în calitate de cumpărător al unui atelier de prelucrare a minereului din Maroneia şi a 30 de sclavi pentru suma de 10.500 de drahme. Nu e sigur că Pantenetos, a fost şi concesionar; el îi punea pe sclavii săi să prelucreze minereul extras de alţii. Este posibil ca proprietarii atelierului să fie în acelaşi timp şi proprietarii terenului. Aceasta explică faptul că industria mineritului constituia atributul exclusiv al cetăţenilor şi, de cele mai multe ori, al celor înstăriţi. Un discurs al lui Hipperide, *Pentru Euxenipos*, vorbeşte despre averile adunate de unii concesionari de mine: 60 de talanţi pentru un anume Euticrates, 300 de talanţi pentru Epicrate din Pallene şi asociaţii săi, care figurau printre oamenii cei mai bogaţi (*plousiotatoi*) din cetate. Confiscarea averilor lui Diphilos, care se îmbogăţise exploatînd în minele de argint rezervele de minereu păstrate pentru ajutoare, a adus cetăţii 160 de talanţi. Aceste sume considerabile confirmă faptul că în minele de extragere a argintului se desfăşura din nou, în cea de-a doua jumătate a secolului al IV-lea, o activitate importantă, iar concesionarii şi cei ce le exploatau obţineau venituri substanţiale. Să notăm totuşi încă o dată că aceste averi considerabile nu se întîlnesc decît într-un moment foarte precis din istoria Atenei, cînd cetatea are tot felul de dificultăţi. Este o problemă la care va trebui să revenim.

Dacă industria mineritului şi a prelucrării minereului implica atît cetatea, prin controlul pe care ea îl exercita şi prin taxele percepute, cît şi pe cei mai bogaţi dintre cetăţeni, situaţia este diferită în privinţa celorlalte activităţi artizanale pe care izvoarele ne permit să le cunoaştem. Şi construcţiile navale erau îndeaproape controlate de către cetate în măsura în care consiliul îi alegea în fiecare an pe *trieropoiòi*, însărcinaţi să scoată la licitaţie publică lucrările din această categorie. Dar şantierele erau cu siguranţă răspîndite şi mîna de lucru era constituită din mici meşteri liberi şi din sclavi.

Meşteşugul armelor era vechi şi cerea din partea celor care i se dedicau un important aport de fonduri în materie primă şi în mînă de lucru. Judecînd după puţinele indicaţii furnizate de izvoare, cetăţenii şi străinii lucrau aici cot la cot. Astfel, străinul Kephalos, tatăl oratorului Lysias, stabilit la Atena cu sprijinul lui Pericle, avea un atelier cu 120 de sclavi. În timpul tiraniei celor 30, cînd agenţii oligarhilor au venit să-i aresteze pe fiii săi, au găsit în casă, în afara celor 120 de sclavi, 700 de scuzi, aur, argint, cupru şi bijuterii. La începutul secolului al IV-lea, tatăl lui Demostene avea un atelier pentru fabricarea pumnalelor, care folosea 30 de sclavi şi îi aducea un venit anual de 3.000 de drahme. Demostene menţionează în moştenirea lăsată de

tatăl său fildeşul şi fierul, materii prime necesare acestei activităţi industriale. Un alt fabricant de arme bine cunoscut era bancherul de origine umilă Pasiones, care a lăsat ca moştenire un atelier de fabricare a scuturilor. Industria armelor nu era poate atît de diversificată cum pretinde Aristofan, care în *Pacea* pune în scenă meşteri făurari de coifuri, căşti, spade, lănci. Ceea ce nu înseamnă totuşi că în această activitate deosebit de importantă pentru apărarea cetăţii specializarea nu era destul de avansată. Kephalos şi Pasiones fabricau numai scuturi, tatăl lui Demostene - arme tăioase, un oarecare Pistias, citat de Xenofon în *Memorabilia*, era renumit pentru calitatea platoşelor sale. Fie că erau cetăţeni sau meteci, cei care se dedicau fabricării armelor erau prin urmare oameni bogaţi. Ei nu munceau efectiv, ci se mulţumeau să coordoneze munca sclavilor sau, de cele mai multe ori, asemenea marilor proprietari de pămînt, să încredinţeze coordonarea muncii unui administrator, fie sclav, fie libert. Astfel, Afobos, care fusese însărcinat de tatăl lui Demostene cu administrarea atelierului de fabricat pumnale, redus, ca număr de sclavi, la jumătate după vînzare, i-a asigurat conducerea pentru o anumită perioadă, apoi i-a încredinţat-o unui libert, un anume Milias, şi în fine unui alt administrator, Terippides. Se poate presupune că Pistias, fabricantul de platoşe citat de Xenofon, îşi conducea personal fabrica şi veghea la calitatea produselor pe care le fabrica. De altfel, aceste ateliere nu erau doar unităţi de producţie. Aflate de obicei în casa proprietarului, ele erau în acelaşi timp prăvălii de desfacere a mărfii. Se înţelege atunci de ce Xenofon îi privea cu acelaşi dispreţ pentru meseriile manuale atît pe cei ce le exercitau, cît şi pe cei ce le coordonau. Proprietarul unui atelier de prelucrare a metalelor unde lucrau sclavi, deşi era proprietar în aceeaşi măsură ca unul de pămînturi, aparţinea socialmente aceleiaşi categorii de mici meşteşugari ce lucrau cu propriile mîini. Aristotel, care nu-i recunoştea meşteşugarului calitatea de cetăţean în cetatea lui ideală, admitea totuşi că meşteşugarii pot fi cetăţeni într-o cetate oligarhică, deoarece printre ei existau şi oameni bogaţi. Şi oratorul, pentru care Lysias a scris discursul împotriva cuvîntării lui Phormisios, afirmă că printre cei 5.000 de cetăţeni care vor fi excluşi de la cetăţenie pentru că nu posedau pămînt se aflau mulţi oameni bogaţi; pe de altă parte, se ştie că unii dintre aceşti bogaţi meşteşugari puteau lua parte la conducerea cetăţii în ultima treime a secolului al V-lea, atrăgîndu-şi sarcasmul lui Aristofan. Tăbăcarii Cleones şi Anitos, olarul Hiperbolos nu erau, în mod evident, muncitori manuali. Asemenea „metalurgiştilor" de mai sus, ei se mulţumeau doar să conducă sau, mai probabil, să încaseze veniturile din atelierele lor unde munceau sclavi.

Totuşi, nu trebuie să facem greşeala de a ne închipui artizanatul atenian ca o activitate rezervată sclavilor ce munceau pentru oamenii liberi şi bogaţi. Mulţi meşteşugari liberi lucrau personal în prăvăliile aflate în jurul agorei sau în atelierul de ceramică. Dacă tăbăcarii erau

de obicei oameni liberi, care-i puneau pe sclavi să prelucreze pielea brută, cizmarii erau în schimb mici meşteri ce lucrau la comandă, precum cizmarul reprezentat pe un vas în timp ce măsoară pe piciorul clientului sandaua pe care tocmai a terminat-o. Şi olarii care se grupau în partea de nord-vest a agorei erau mici artizani. Unele reprezentări figurative ne permit să ne facem o idee despre ce erau aceste mici ateliere. Olarul lucra el însuşi la roată, în timp ce sclavii lui frămîntau lutul, preparau glazura şi culorile, puneau vasele în cuptor şi supravegheau arderea. Existau, cu siguranţă, cuptoare comune pentru mai multe ateliere. Olarul şi pictorul erau oameni liberi, care semnau lucrarea executată. Fără îndoială, existau printre ei străini, iar meseria de olar nu era mult mai respectată decît celelalte activităţi artizanale. Astfel, Demostene îi impută adversarului său Eschine, ca semn al originii sale modeste, faptul că fratele lui exercitase această meserie. Ne este, evident, imposibil să enumerăm toate micile meserii care abundau în Atena, mici meserii exercitate de cetăţeni săraci, de străini sau de sclavi, ca acel parfumier care-şi pusese prăvălia în agora şi despre care se vorbeşte în pledoaria lui Hipperide, *Contra lui Atenogene*. Erau greu de distins oamenii liberi de sclavi, fiindcă, aşa cum notează autorul anonim al *Constituţiei Atenienilor*, toţi erau îmbrăcaţi la fel. Cei care erau cetăţeni găseau timp „să se ocupe de cetate şi de prietenii lor", pentru a relua formula lui Xenofon? În această privinţă, opiniile istoricilor sînt diferite. Trebuie totuşi să admitem că aceştia participau la viaţa cetăţii cel puţin ca membri ai adunării, altfel nu s-ar înţelege nici criticile adversarilor democraţiei, nici observaţia lui Socrate către tînărul Charmides, care ezita să vorbească în faţa adunării: „Cine sînt aceşti oameni care te intimidează? Sînt cizmari, dulgheri, fierari, ţărani, negustori, care nu se gîndesc decît cum să vîndă scump ceea ce au cumpărat ieftin, fiindcă aceştia sînt oamenii care alcătuiesc adunarea poporului". Observăm că în această enumerare ţăranii par pierduţi în mijlocul unei mulţimi de meşteşugari şi de negustori. Şi ne vom aminti că Aristotel prefera democraţia rurală, fiindcă, reţinuţi de muncile lor cotidiene, agricultorii frecventau mai puţin adunarea.

Evident, în concepţia filosofului această democraţie rurală se afla la antipodul democraţiei ateniene, chiar dacă, generalizînd asupra democraţiei radicale, Aristotel nu citează în mod explicit Atena. Putem proceda în acelaşi fel aplicînd modelul atenian la alte cetăţi, cum ar fi Corintul, Megara, Miletul şi Siracuza? Izvoarele arheologice ne înfăţişează realitatea unei activităţi artizanale importante în numeroase cetăţi maritime. De cele mai multe ori însă este necesar să ne mărturisim ignoranţa în ceea ce priveşte structura acestor activităţi şi statutul social al celor ce li se dedicau. Ştim că, de pildă, Corintul exporta vase, Siracuza era vestită pentru calitatea monedelor sale, iar Miletul pentru calitatea ţesăturilor sale fine. Putem deci să ne gîndim

că în aceste cetăţi şi în altele exista un artizanat comparabil cu cel din Atena, dar ne lipsesc informaţiile furnizate – ca în cazul acesteia din urmă – de izvoare literare şi de inscripţii. Doar construcţiile publice ne sînt ceva mai bine cunoscute datorită epigrafelor. Acestea dezvăluie în cazul tuturor marilor şantiere condiţii de lucru similare celor pe care le găsim la Atena, pe şantierele Acropolei sau la Eleusis. Ceea ce nu trebuie să ne surprindă, dacă ne gîndim că adesea echipele de muncitori şi chiar artiştii se mutau de pe un şantier pe altul; este destul să ne gîndim la Fidias care lucra la Olympia sau la deplasările lui Praxiteles în secolul al IV-lea.

Prin urmare, omul grec este în acelaşi timp şi artizan. Şi în această calitate beneficiază, aşa cum a demonstrat Pierre Vidal-Naquet, de un statut ambiguu. Posesor al unei *techne,* devine, prin ea, indispensabil pentru a-i elibera pe oameni de constrîngerile naturii. Dar întrucît se limitează la această *techne,* nu poate accede la una superioară, care este *techne politike*. Numai Protagoras admitea că toţi oamenii pot să posede ştiinţa politicului. Nu trebuie să uităm însă că teoria dezvoltată de filosoful de la Abdera este cea pe care se sprijinea democraţia în sînul căreia, după cum repetă Socrate al lui Xenofon, meşteşugarii şi negustorii împărţeau cu ţăranii puterea de a hotărî în adunări.

Această idee ne duce spre cel de-al treilea aspect al activităţii economice a omului grec: activitatea comercială. Asupra acestei activităţi dezbaterile între moderni au luat cea mai mare amploare, iar informaţiile despre ea nu au încetat să se adune datorită progreselor cercetării, în special ale celei arheologice. Faptul că în lumea greacă au existat foarte de timpuriu schimbări comerciale este demonstrat tocmai de răspîndirea ceramicii. Încă din epoca miceniană, unele vase fabricate pe continentul elen ajungeau în Italia meridională şi în Orient. Prăbuşirea cetăţilor miceniene a pus capăt acestui negoţ şi cînd se vorbeşte despre negustori în poemele homerice se vorbeşte în primul rînd de fenicieni şi chiar de acei misterioşi locuitori din Tafos menţionaţi în *Odiseea*. În lumea eroilor, schimburile constau mai ales în daruri şi contradaruri, străine comerţului propriu-zis. Dar Hesiod, în *Munci şi zile,* povesteşte călătoriile pe mare ale tatălui împins de necesitatea de a pleca pe mare pe o „corabie neagră", în căutarea unui cîştig mai mult sau mai puţin sigur, care se termină cu stabilirea lui la Askra. Comerţul *(emporie)* este prezentat de poet ca un mijloc de a scăpa de „datorii şi de crunta foame", ca o ultimă soluţie care totuşi poate aduce un profit *(kerdos)*, cu condiţia să ai grijă să navighezi doar în cele 50 de zile de vară, cînd marea nu este prea rea. Este deci evident că deja în secolul al VIII-lea grecii au participat la înviorarea schimburilor comerciale în Mediterană. Aici trebuie să precizăm, bineînţeles, ce se înţelege în mod curent prin colonizare, această deplasare a grecilor pe coastele septentrionale şi orientale ale Mediteranei. Este inutil să ne întoarcem a falsa problemă a originii comerciale sau agrare a coloniilor. Deja am vorbit despre *stenochoria,* lipsa de pămînt care-i

silea pe o parte din membrii comunităţii civice să se încumete să plece pe mare în căutare de noi pămînturi. Dar în afară de faptul că expediţiile, adesea organizate de cetate cu aprobarea şi sfatul preoţilor de la Delfi, presupuneau un minimum de cunoştinţe maritime, nu putea să lipsească din ele dimensiunea comercială. Pe de o parte era vorba de procurarea unor materii prime în care Grecia era săracă, fierul şi staniul în primul rînd, pe de altă parte stabilirea grecilor în Italia meridională, pe coastele Galiei şi ale Iberiei, în Egipt sau în Siria şi pe malurile Pontului Euxin nu putea să nu ducă la o dezvoltare a schimburilor care, chiar dacă nu se făceau obligatoriu între cetăţi-mame şi cetăţi-fiice, existau totuşi. Săpăturile arheologice de la Pitecusa (Ischia) au demonstrat importanţa atelierelor metalurgice unde se prelucra metalul importat, fără îndoială, din Etruria. Din acest punct de vedere, este importantă întemeierea Marsiliei, la începutul secolului al VI-lea, într-un loc ce nu permitea accesul spre pămînturile roditoare şi cultivabile, dar se afla la gurile de vărsare ale rîurilor Galiei, unde sosea staniul din misterioasele insule Kassiteride. Aşa cum semnificativă este instalarea încă din secolul al VII-lea a unei colonii greceşti la Naucratis, în Egipt, acolo unde negustorii veniţi din Grecia sau din cetăţile greceşti din Asia Mică puteau să-şi procure grîul din valea Nilului şi apoi să-l vîndă în cetăţile egeene.

Prin urmare, dacă nu se poate contesta existenţa unui comerţ maritim grecesc în epoca arhaică, se ridică două probleme importante în legătură cu acesta: cine erau promotorii şi ce loc avea sau va avea moneda în acest schimb? Prima întrebare a primit răspunsuri adesea contradictorii. Pentru unii, şi exemplul invocat anterior al tatălui lui Hesiod poate să ilustreze situaţia; comerţul era o îndeletnicire pentru marginali, ţărani înglodaţi în datorii, copii excluşi de la moştenire fiind ultimii născuţi, care, neputînd trăi din producţia furnizată de un lot de pămînt, se încumetau să plece pe mare în speranţa de a realiza un cîştig, vînzînd scump ceea ce achiziţionaseră la un preţ mic. Pentru alţii în schimb – şi în acest caz poate fi citat tot Hesiod, cu episodul în care-l îndeamnă pe Perseu să plece pe mare pentru a-şi vinde surplusul de recoltă –, să faci comerţ presupunea pe de o parte să ai o corabie, pe de altă parte să ai o marfă de schimbat; primii negustori puteau fi deci numai aceia care deţineau puterea în cetate, oameni care trăiau atît din veniturile obţinute din exploatarea pămîntului, cît şi din profiturile asigurate de posibilitatea de a vinde surplusul. În legătură cu aceasta este citat fratele poetei Sappho, care naviga pe cont propriu şi frecventa colonia de la Naucratis şi pe acei foceeni care făceau comerţ folosind ambarcaţiuni rapide ce îi duceau pînă pe coastele Iberiei. În unele cetăţi de pe coasta Asiei Mici – Milet, Halicarnas, Foceea, în unele insule din Marea Egee, ca Samos, Chios sau Egina, se va forma astfel o aristocraţie negustorească, provenită din aristocraţia proprietarilor de pămînt, dar mai aventuroasă, mai dornică să realizeze cîştiguri încercîndu-şi norocul pe mare.

Poate că nu este necesar să alegem una dintre aceste două imagini ale negustorului grec din epoca arhaică. Negoţul, al cărui caracter aventuros trebuie totuşi să-l subliniem, poate să fi fost practicat atît de proprietarii bogaţi şi puternici, cît şi de inşii marginalizaţi împinşi de nevoi. Întrucît navigaţia era supusă capriciilor vînturilor şi furtunilor, comerţul putea constitui atît o sursă de profit, cît şi de dezastre pentru cei ce i se dedicau. Povestea transmisă de Herodot, a lui Colaios din Samos, azvîrlit de o furtună departe de coastele Egiptului, unde se ducea în mod sigur să-şi procure grîu, şi ajuns, după un incredibil periplu, pe coastele Andaluziei, este poate un produs al fanteziei, dar exprimă bine pericolele acestui negoţ aventuros, nesiguranţele lui şi statutul extrem de diferit al celor care i se dedicau. Se înţelege, prin urmare, că este imposibil să dăm un răspuns definitiv la cea de-a doua întrebare, legată de rolul monedei în aceste schimburi. Se ştie că problema originii monedei a suscitat multe discuţii între moderni, pornind în special de la două texte ale lui Aristotel. Primul, din cartea I a *Politicii*, leagă în mod explicit crearea monedei de necesităţile schimbului: „Căci crescînd trebuinţele şi extinzîndu-se, prin importul articolelor ce nu le aveau şi exportul celor prisositoare de nevoie ajunseseră la întrebuinţarea monedei"[1]. Celălalt, extras din cartea a V-a a *Eticii Nicomahice*, pune în schimb accentul pe monedă ca instrument de măsură a valorii bunurilor schimbate, indispensabile pentru a menţine egalitatea raporturilor de reciprocitate în sînul comunităţii civice. Desigur, şi aici este vorba tot de schimb, deoarece Aristotel citează ca exemplu relaţia care se stabileşte între un arhitect şi un cizmar, dar se vede bine că acest tip de schimbare are prea puţin de-a face cu dezvoltarea comerţului maritim. Dacă rămînem la fapte, trebuie să constatăm că primele monede îşi vor face apariţia în lumea greacă abia la sfîrşitul secolului al VII-lea, adică la mai bine de un secol după înviorarea schimburilor în Mediterana. De altfel, studiul tezaurului de monede descoperite a demonstrat că circulaţia acestora – şi, încă o dată, este vorba în primul rînd de monede ateniene – a rămas, cel puţin pînă la sfîrşitul secolului al V-lea, relativ limitată în afara spaţiului lor de emitere. Fără să negăm că moneda a avut o pondere importantă în schimburi, începînd mai ales cu epoca clasică, azi accentul se pune pe alte funcţii ale ei: fiscale, militare (numeroase emisiuni monetare au drept scop plata soldei armatelor de mercenari) şi politice, în măsura în care moneda constituie un semn de independenţă şi o emblemă civică. Totuşi, chiar dacă moneda nu a fost inventată pentru a răspunde nevoilor de schimb, a devenit din ce în ce mai mult, cu trecerea anilor, instrumentul privilegiat al comerţului. Acest fapt este demonstrat de ceea ce ştim despre comerţul atenian din epoca clasică

1. Aristotel, *Politica*, trad. rom. E. Bezdechi, Cultura naţională, f.a., p. 36 (n.t.).

mulţumită în special pledoariilor din corpusul lui Demostene, dar şi unor texte literare care insistă pe supremaţia Atenei în acest domeniu, asupra căreia trebuie să ne mai oprim o dată.

Comerţul atenian se dezvoltă începînd cu secolul al VI-lea. Tradiţia îi atribuie lui Solon o reformă a măsurilor şi greutăţilor de cîntar şi adoptarea unui nou eşantion monetar. Astăzi se ştie că primele monede ateniene, avînd întipărită pe revers bufniţa Atenei, nu sînt anterioare celei de-a doua jumătăţi a secolului al VI-lea.

Tocmai în această perioadă răspîndirea vaselor cu decoraţiuni negre ieşite din atelierele din Keramikos[1] atinge cea mai mare dezvoltare şi, sub imboldul Pisistraţilor, Atena începe să se îndrepte spre Pontul Euxin şi spre strîmtori pentru a-şi asigura aprovizionarea cu cereale a cetăţii, a cărei populaţie este în continuă creştere. În secolul al V-lea, construirea la Pireu a unui port militar dar şi comercial, dezvoltarea unei marine puternice şi dominaţia pe care Atena o exercită asupra cetăţilor din bazinul Mării Egee după războaiele persane contribuie la transformarea Pireului într-un fel de placă turnantă a schimburilor în Mediterana. „Vedem ajungînd la noi, spune Pericle în textul lui Tucidide, datorită importanţei cetăţii noastre, toate produsele de pe tot pămîntul, iar bunurile pe care ni le dă pămîntul nostru nu mai sînt doar ale noastre şi ne bucurăm de ele laolaltă cu restul lumii". Autorul anonim al tratatului oligarhic cunoscut sub titlul *Constituţia atenienilor* reia această temă:

> Numai atenienii sînt în stare să strîngă în mîinile lor atît bogăţiile grecilor, cît şi pe cele ale barbarilor. Dacă un stat e bogat în lemn bun pentru construirea vaselor, unde îl va vinde, dacă nu se înţelege cu poporul ce stăpîneşte mările? Iar dacă o cetate este bogată în fier, în cupru, în pînzeturi, unde şi le va vinde dacă nu se va înţelege cu stăpînul mării? Tocmai din aceste produse îmi construiesc eu vasele: dintr-o ţară iau lemnul, din alta arama, alta îmi dă inul, alta ceara.

Trei sferturi de secol mai tîrziu, Xenofon afirmă acelaşi lucru în micul său tratat *Despre profituri*:

> Ţara noastră oferă negustorilor cele mai multe avantaje şi cîştiguri. Mai presus de toate are pentru nave adăposturile cele mai sigure şi mai comode, unde, o dată ancorate, pot să stea fără teamă la adăpost, în ciuda vremii rele. În cele mai multe cetăţi, negustorii sînt obligaţi să ia o încărcătură în schimb fiindcă moneda acestor cetăţi nu are curs în afara graniţelor lor. La Atena însă pot să ia, în schimbul a ceea ce au adus, cea mai mare parte a mărfurilor de care oamenii au nevoie dacă nu vor să ia o încărcătură, pot să exporte bani şi să facă în felul acesta o bună afacere. Fiindcă oriunde-i vor vinde, vor obţine mai mult decît suma de la care au plecat.

1. Cartier din Atena, care-şi trăgea numele de la atelierele de olărit concentrate aici (n.t.).

După cum se vede, Xenofon nu numai că subliniază centralitatea Atenei și a portului ei în comerțul mediteranean, precum și avantajele poziției ei geografice („are toate posibilitățile la dispoziție, fie pentru a importa ce-i trebuie, fie pentru a exporta ce vrea"), ci leagă totodată supremația comercială a cetății de valoarea monedei ei.

Ne putem face o idee în legătură cu produsele acestui negoț. În cadrul importurilor figurau, așa cum am spus deja, cerealele indispensabile aprovizionării populației, la care producția locală contribuia doar parțial. Grîul venea din Egipt, din Sicilia, dar mai ales din regiunile din nordul Mării Negre. Dacă dăm crezare unei afirmații a lui Demostene, mai mult de jumătate din grîul importat provenea de la Pontul Euxin, iar decretele în onoarea micilor regi locali dovedesc că negustorii veniți de la Atena se bucurau de condiții deosebit de favorabile. Atena importa și lemn de construcție pentru navele sale, care provenea în special din nordul Greciei și din Macedonia. În timpul anilor de exil de după condamnarea lui pentru participarea la mutilarea Hermelor, Andocide se dedică comerțului cu lemn de construcție, iar Demostene îl acuză pe Midias că a profitat de funcția lui în trierarhie pentru a importa lemnul de consolidare a minelor sale de argint din Laurion. Cel de-al treilea articol de import în ordinea importanței erau sclavii, proveniți cu prioritate din regiunile orientale: Caria, Cilicia, regiunile de la Pont și din nordul Mării Egee, în special din Tracia. După cum am văzut deja, Atena trebuia să-și procure fier și cupru. În plus, negustorii care își descărcau mărfurile la Pireu nu pierdeau ocazia de a aduce produse de lux, stofe fine, parfumuri, coloniale, vinuri. În schimb, Atena nu numai că reexporta spre restul lumii din bazinul Mării Egee o parte din mărfurile care intrau în Pireu, dar exporta și vin, ulei, marmură și mai ales, așa cum subliniază Xenofon în textul citat mai sus, argintul convertit în monede. Este important să precizăm că problema pe care o definim azi ca echilibru al comerțului exterior nu se punea pe atunci și că exportul argintului sub formă de monede nu era un semn al deficitului acestui comerț. De altfel, cetatea intervenea numai pentru a regulariza intrările și ieșirile prin port, pentru a supraveghea corectitudinea operațiilor de tranzit și pentru a încasa taxele la care erau supuse toate mărfurile importate sau exportate. Numai comerțul cu grîne era supus unei reglementări la care fac aluzie unele texte și care este confirmată de existența unor funcționari speciali însărcinați cu supravegherea acestui comerț, *sitophylakes*. Totuși, această reglementare, al cărei scop era aprovizionarea cetății și împiedicarea speculei practicate de unii negustori în perioadele dificile, nu a intrat în vigoare decît în secolul al IV-lea, cînd Atena pierduse deja o parte din puterea ei în Marea Egee.

Dacă încercăm să urmărim îndeaproape ce era lumea negustorilor, lumea *emporion*-ului, trebuie să dăm la o parte multe idei preconcepute. Negustorul atenian nu este nici un importator bogat, nici un umil

metec; cetățenii și străinii se amestecau pe digurile Pireului și în sala mare unde se expuneau mărfurile. În vîrful piramidei sociale se găseau cetățenii bogați, care garantau „mărfurile expuse riscului maritim", dar se țineau de cele mai multe ori departe de tranzacția propriu-zisă, intervenind doar dacă afacerea se termina rău pentru ei și dacă erau privați de dobînzile mari pe care le presupunea împrumutul maritim. Unii erau în același timp proprietari de mine și de ateliere, ca tatăl lui Demostene, sau politicieni, ca însuși Demostene, sau foști negustori retrași din afaceri, ca insul aflat în litigiu în discursul *Contra lui Diogheiton*, al lui Lysias. Afacerea se încheia adesea prin intermediul unui bancher la care se afla depus contractul, *syngraphe*, care îi lega pe creditor și pe debitorul sau debitorii acestuia și care era eventual prezentat, în caz de contestație, în fața tribunalului. Negustorii propriu-ziși, *emporoi*, erau fie cetățeni, fie străini în trecere sau rezidenți, în general persoane de condiție relativ modestă, obligate să se îndatoreze pentru a-și putea cumpăra o încărcătură cu speranța că beneficiile realizate aveau să le permită, după ce-și plăteau datoriile și dobînzile, să pună deoparte atît cît să poată pleca din nou pe mare cu o nouă încărcătură de marfă. De fapt, majoritatea acestor *emporoi* navigau ei înșiși. Doar cei mai bogați puteau să-și încredințeze marfa unui angajat de condiție modestă și să rămînă pe uscat. Unii *emporoi* aveau propriul vas, dar cei mai mulți trebuiau să-și plătească drumul și costul încărcăturii pe nava unui armator, un *naukleros*, care se înțelegea, în general, cu mai mulți negustori pentru o călătorie spre Pontul Euxin sau spre Sicilia. Pledoariile din corpusul lui Demostene reînvie astfel o întreagă lume de negustori, de proprietari de nave, de agenți mai mult sau mai puțin cinstiți și gata să-și vîndă serviciile unora sau altora. Greutățile navigației, riscurile naufragiului sau ale atacurilor piraterești făceau ca aceste expediții maritime să fie foarte periculoase. Treptat s-a elaborat o legislație care asigura prestatorului de marfă garanții sub forma ipotecii pe navă sau pe încărcătură. În caz de naufragiu, creditorul își pierdea însă toate drepturile și debitorul era absolvit de datorie. De aici unele naufragii frauduloase, dînd naștere la procese în care este greu de știut, dacă ne limităm la lectura pledoariilor, de partea cui era dreptatea. După jumătatea secolului al IV-lea, aceste procese au beneficiat de proceduri de urgență în fața unui tribunal prezidat de magistrați și, fapt ce ilustrează importanța comerțului maritim, străinii și chiar sclavii, adesea folosiți ca agenți comerciali, puteau să prezinte o acțiune fără să recurgă la medierea unui „patron" cetățean. În ciuda acestui fapt, străinii erau în continuare priviți cu oarecare neîncredere de către asociații lor și, înaintea tribunalelor, deși nu se poate vorbi de xenofobie, nu erau rare situațiile cînd un cetățean îi arunca adversarului său cuvinte jignitoare privitoare la originea sa. Trebuie să mai observăm că aceste asociații între prestatori, *emporoi* și *naukleroi*, erau de cele mai multe ori efemere, încheiate pe durata

unui singur voiaj dus-întors spre Pont sau Sicilia, Egipt sau Marsilia. Trebuie deci să renunţăm o dată pentru totdeauna la ipoteza unei clase de negustori care ar fi controlat comerţul maritim atenian. Asupra a ceea ce se întîmpla în altă parte sîntem nevoiţi să ne recunoaştem ignoranţa aproape totală. Putem să presupunem însă că în marile cetăţi litorale au existat forme analoage de activităţi comerciale în care cetatea ca atare nu se implica, chiar dacă de peste tot se percepeau taxe pentru intrările şi ieşirile navelor şi ale mărfurilor. În mod similar, este imposibil să evaluăm, fie şi aproximativ, volumul de produse schimbate, care diferea cu siguranţă de la un an la altul. În fine, nu trebuie să uităm că, încă de la sfîrşitul secolului al IV-lea, numeroase schimburi se făceau pe căi care se sustrăgeau comerţului propriu-zis. Acest lucru era valabil pentru schimburile la nivel local, dar şi pentru cele la distanţe mari.

Nu am vorbit încă despre rolul bancherilor în această lume a *emporion*-ului. Sau mai curînd am văzut că bancherul făcea uneori pe intermediarul între prestator şi negustor, păstrînd în special contractul care specifică modalitatea serviciului. Cuvîntul „bancă", prin care noi traducem grecescul *trapeza*, nu trebuie să ne inducă în eroare. În cetăţile greceşti, bancherii nu aveau un rol comparabil cu cel al unei bănci moderne, adică acela al unui organism de credit capabil să finanţeze investiţii productive. Biroul unui bancher era în primul rînd cel al unei case de schimb valutar, unde negustorul străin aflat în trecere putea să procure monedele locale şi să-şi convertească monedele străine pe care le avea asupra lui. Totuşi, la sfîrşitul secolului al V-lea, cel puţin la Atena, bancherii primeau cu siguranţă şi bani în depozit, pe care apoi îi dădeau clienţilor dacă aceştia voiau să facă un împrumut, nu doar în scopuri comerciale, dar pe care bancherii înşişi nu-i utilizau, se pare, din proprie iniţiativă. Acest rol de intermediar şi de casă de schimb permitea, fără îndoială, realizarea unor cîştiguri uriaşe, dar nu-i transforma pe cei care le realizau în „oameni cu prestigiu", pentru a prelua o formulă recent aplicată unui bancher din secolul trecut. Descoperim astfel că bancherii ale căror nume izvoarele ni le-au trasmis sînt în majoritatea lor foşti sclavi: Pasiones, cel mai cunoscut dintre aceşti bancheri, la origine sclav, era cu siguranţă un om bogat. Este semnificativ totuşi că, o dată eliberat, devenit cetăţean în condiţii nu prea clare, el şi-a investit o parte din bunuri în terenuri, ceea ce îi va permite fiului său, Apolodor, să devină un *gentleman farmer*, cedîndu-i unui alt fost sclav, Phormiones, gestiunea băncii şi preferînd, în locul profiturilor obţinute în urma schimburilor valutare, cheltuielile împovărătoare ale omului care doreşte să facă o carieră politică.

Înainte de a ne despărţi de lumea comerţului, ne rămîne să spunem cîteva lucruri despre schimburile locale. Date fiind natura peisajului grec şi complexitatea reliefului său, schimburile comerciale terestre erau relativ limitate. Era întotdeauna mai uşor să se încarce mărfurile pe o navă, chiar şi pe trasee scurte, iar aceasta să ia drumul mării. Schimburile de la o cetate la alta erau rare, în schimb erau frecvente cele efectuate între zidurile aceleiaşi cetăţi, între cetate şi lumea ţărănească. Ţăranii din *chora* veneau să-şi vîndă în oraş surplusul de care dispuneau, pentru a-şi procura ceea ce numai activitatea meşteşugărească urbană le putea oferi. Aşa se face că Aristofan îşi bătea joc de mama poetului Euripide, care se ducea să-şi vîndă în piaţă pătrunjelul din grădina proprie. Dar alături de ţăranii săraci care se duceau la piaţă ori îşi trimiteau acolo soţia sau un sclav, existau în agora şi negustori de meserie, acei *kapeloi* satirizaţi în comediile lui Aristofan, proveniţi evident din straturile cele mai sărace ale populaţiei. Şi în acest caz, cetăţenii şi străinii stăteau unii lîngă alţii, aceştia din urmă fiind de cele mai multe ori meteci care se stabiliseră definitiv în Atena. Dacă dăm crezare mărturiei lui Aristofan, printre *kapeloi* întîlnim şi femei care vindeau nasturi, parfumuri, flori etc.; adesea, asemenea mamei unui împricinat din corpusul demostenian, femeile erau obligate să se dedice activităţilor respective, considerate puţin respectabile pentru o femeie liberă, din cauza sărăciei sau pentru că soţii lor erau plecaţi la război.

Acest cadru al activităţii economice a omului grec, deja limitat la exemplul Atenei în ceea ce priveşte esenţialul, ar fi incomplet dacă nu am vorbi în încheiere despre o activitate care nu se încadrează nici în meşteşuguri, nici în comerţ, şi anume pescuitul. Din păcate, ştim foarte puţine despre lumea obscură a pescarilor, care trebuie să fi fost numeroasă într-o ţară înconjurată de mare. Se ştie doar că existau locuri de pescuit în unele părţi ale lumii greceşti, de exemplu în regiunea Pontului Euxin, de unde veneau mari cantităţi de peşte uscat. Nu se ştie însă nimic despre organizarea pescuitului; se poate doar presupune că avea peste tot un caracter artizanal şi individual.

Această rapidă trecere în revistă a activităţii economice a omului grec confirmă deci validitatea modelului elaborat de marele istoric englez Moses Finley, în cartea lui despre economia antică. Rămîn însă unele întrebări asupra stabilităţii în timp a acestui model. În realitate, în mai multe rînduri s-a văzut că secolul al IV-lea, prezentat adesea ca un secol de criză şi declin – şi aşa este şi la nivel politic, în cazul unor cetăţi ca Sparta şi Atena –, vădeşte, dacă nu reale transformări în manifestările vieţii economice, cel puţin o mai concretă evaluare a problemelor puse de producţia şi de schimbul de bunuri. Am evocat deja unele tratate ale lui Xenofon, ca *Economicul* sau opusculul *Despre profituri*, la care trebuie să adăugăm cea de-a doua carte a *Economicului*, atribuită lui Aristotel. Desigur, primul dintre aceste tratate, care se prezintă sub formă de dialog socratic, este mai ales un manual de sfaturi pentru uzul omului de lume perfect. Dar preocuparea de a organiza în chip raţional administrarea fermelor, specializînd sclavii pentru sarcini precise, exprimă o nouă mentalitate, dorinţa de a produce

mai mult şi mai bun. În acelaşi mod, dacă tratatul *Despre profituri* are drept scop ultim visul utopic de a-i asigura fiecărui atenian traiul cotidian cu închirierea în schimbul unui obol, pe om şi pe zi, a unui număr de sclavi triplu faţă de cel al cetăţenilor, rămîne totuşi propunerea valorificării minelor, realizată prin chiar grija cetăţii şi destinată să mărească producţia de argint despre care Xenofon constată că poate creşte nelimitat. În această privinţă el ne dă o indicaţie care ţine desigur de bunul-simţ, dar care exprimă totodată o percepţie realistă şi nouă asupra faptelor economice. Cînd propune creşterea numărului sclavilor care lucrează în mine şi, în consecinţă, a cantităţii de minerale extrase, Xenofon notează:

> Pentru mineri nu este ca pentru lucrătorii din domeniul aramei. Dacă numărul acestora creşte, obiectele de aramă se depreciază, iar muncitorii îşi abandonează meseria. Acelaşi lucru se întîmplă cu cei ce lucrează fierul. La fel pentru grîu şi vin. Cînd aceste produse există în abundenţă, preţul lor scade şi cultivarea lor nu mai este rentabilă; iată de ce mulţi oameni abandonează munca cîmpului şi se îndreaptă spre comerţul cu ridicata sau cu amănuntul ori spre camătă. În schimb, cu cît se descoperă mai mult minereu, cu cît mai abundent este argintul, cu atît minele atrag mai mult muncitorii.

Acest text este interesant deoarece ne dezvăluie în acelaşi timp noile preocupări ale gînditorilor, dar şi limitele lor în domeniul gîndirii economice. Xenofon cunoaşte legea cererii şi a ofertei şi speculaţiile care se pot face pornind de la ea, dar nu se întreabă de ce această lege nu este valabilă şi în cazul argintului. În acelaşi mod, celebrul fragment din *Cyropedia* despre separarea meseriilor în marile cetăţi exprimă mai mult decît o evaluare a legilor pieţei, un concept calitativ al producţiei. Şi totuşi, aceste legi nu sînt complet ignorate, întrucît diviziunea muncii este pusă în relaţie cu cererea. În ceea ce priveşte *Economicul* pseudo-aristotelian, tratat născut în sînul şcolii peripatetice şi care ne-a fost transmis în formă compozită, interesantă este cartea a II-a, nu atît pentru că ne transmite o serie de anecdote despre nenumărate moduri de a-ţi procura resursele, ci pentru că noţiunea de economie este extinsă aici la dimensiunile cetăţii şi ale regatului, stratagemele fiscale care o ilustrează nu mai ţin de gestiunea unui *oikos*.

Această prezentare mai realistă a faptelor legate de economic în scrierile teoretice – şi analizele aristoteliene asupra originii monedei şi asupra hrematisticii merg în aceeaşi direcţie – indică oare o schimbare de mentalitate la nivelul protagoniştilor economiei? Şi care ar fi amploarea unei asemenea schimbări? La această întrebare trebuie să răspundem cu prudenţă. Se pare că răspunsul se găseşte la niveluri diferite. În primul rînd – şi, fireşte, acest lucru este valabil încă o dată în special pentru Atena –, pare că s-a renunţat la acea modalitate de însuşire a bunurilor care vine din negura vremurilor, adică năpăstuirea

celor mai slabi. Deposedată de imperiul ei, Atena este lipsită acum de veniturile pe care le primea sub formă de tribut şi cheltuieli de judecată, fără a mai pune la socoteală pămînturile confiscate de la aliaţii nesupuşi. După cum spun atît Isocrate, cît şi Xenofon, Atena nu mai poate trăi din exploatarea aliaţilor ei. Trebuie deci să găsească în ea însăşi resursele necesare bunei funcţionări a instituţiilor. Prin urmare, în secolul al IV-lea au loc la Atena un început de organizare fiscală şi o creştere a impozitelor percepute de la cei mai bogaţi. Deoarece este improbabil ca bogaţii să fi renunţat la stilul lor de viaţă tradiţional (dimpotrivă, dacă dăm crezare izvoarelor literare şi arheologice, luxul în viaţa privată continuă să crească), ei trebuie să se gîndească la găsirea unor noi surse de venituri, de exemplu împrumutul maritim cu camătă. Dar aceasta presupune că existau bani lichizi, adică surplus. Cu alte cuvinte, chiar dacă nu se conceptualizează raportul dintre creşterea producţiei şi creşterea veniturilor, chiar dacă preocupările vizează mai curînd sporirea numărului de sclavi decît perfecţionarea tehnicilor de producţie, în practică se ajunge la producerea de surplus. Desigur, trebuie să ne ferim de generalizările ce pornesc de la indicii fragmentare. Dar în cel de-al treilea sfert al secolului al IV-lea are loc relansarea incontestabilă a industriei miniere. Tot de acum datează şi dezvoltarea apreciabilă a activităţilor în Pireu, care obligă cetatea să acorde mai multă atenţie schimburilor comerciale şi să instituie o procedură mai rapidă pentru afacerile ce privesc *emporion*-ul. Şi, fapt poate mai semnificativ, creşte importanţa organismelor financiare şi a rolului pe care sînt chemaţi să-l joace în fruntea cetăţii „tehnicieni" ai afacerilor financiare cum ar fi Eubulos, Callistrat şi mai ales Licurg, însărcinat de către *dioikesis* cu administrarea întregii cetăţi, adevărat administrator care nu ezită să-i trimită înaintea tribunalului pe concesionarii de mine necinstiţi sau imprudenţi. Trebuie să menţionăm, de asemenea, reproşul repetat de către oratori în cea de-a doua parte a secolului: indiferenţa crescîndă a cetăţenilor faţă de problemele cetăţii, care merge mînă în mînă cu o grijă tot mai mare pentru problemele lor private, pentru *idia* lor. Desigur, acest reproş poate fi adresat celor mai săraci dintre cetăţeni, pe care pierderea imperiului şi a cleruhiilor i-a lipsit de numeroasele beneficii ce le veneau sub formă de soldă, pradă de război sau concesiune de pămînt şi care acum ar fi trebuit să se străduiască să trăiască din puţinele lor bunuri şi din subvenţiile acordate în momentul reprezentaţiilor dramatice devenite – după spusele lui Demostene – un soi de ajutor financiar pentru cei lipsiţi de mijloace. Dar această mustrare se referă şi la cei bogaţi, mai preocupaţi să cîştige bani decît să intervină în dezbaterile politice, devenite din ce în ce mai mult atribuţia profesioniştilor discursului sau a specialiştilor în război şi finanţe. În legătură cu această temă dispunem de un izvor preţios, teatrul lui Menandru, reprezentant al *noii comedii*, discipol al şcolii peripatetice, care atinge apogeul în

ultimele două decenii ale secolului, cînd Atena învinsă și aflată sub controlul unei garnizoane macedonene a încetat să joace un rol de prim-plan în Marea Egee. În comediile lui Menandru nu se face nici o aluzie la evenimentele politice. Eroii pe care acesta îi aduce în scenă sînt tineri bogați, adesea în conflict cu tații lor, nemulțumiți de viața lor dezordonată și de intrigile sentimentale care-i duc la pierzanie. Acești „burghezi" trebuie să întreprindă adesea călătorii de afaceri, iar acțiunea piesei începe de multe ori cu momentul întoarcerii lor acasă. Au sclavi și locuințe bogate, iar la sfîrșit, cînd totul se termină cu căsătoria fericită, sclavii sînt chemați și este adus un bucătar faimos pentru a pregăti praznicul de nuntă. Sîntem departe de lumea țărănească plină de viață și profund politizată a lui Aristofan. Și dacă săracii sînt uneori amintiți – adesea țărani –, ei rămîn întotdeauna într-un plan secund dacă nu li se descoperă o origine nobilă. Peste tot se afirmă importanța banului, a bogăției care le permite tinerilor să întrețină curtezane și acestora să-și cumpere libertatea. Trebuie totuși să ne ferim să vedem în „lumea lui Menandru" o imagine fidelă a realității sociale contemporane lui. Ceea ce nu exclude totuși faptul că în opera sa prind contur trăsăturile unei noi societăți, care va fi societatea epocii elenistice.

Ar fi exagerat și riscant să spunem că omul grec a devenit la sfîrșitul secolului al IV-lea un *homo oeconomicus*. Putem spune însă cu destulă îndeptățire că el nu mai este întru totul același *zoon politikon* pe care Aristotel încerca în zadar să-l facă să renască. Desigur, lumea greacă, parțial aservită, este încă o lume alcătuită în esență din cetăți, iar viața politică subzistă aici în chip formal. O dată cu cuceririle lui Alexandru pentru greci s-a deschis însă o lume imensă, pe care ei, sub tutela unor suverani macedoneni care și-au împărțit între ei prăzile războiului, au administrat-o. Chiar dacă nu trebuie să atribuim lumii elenistice dezvoltarea considerabilă pe care Rostovțev a crezut că i-o poate atribui, aceasta nu înseamnă că nu s-a creat atunci o adevărată piață mediteraneană care a dus la creșterea producției și la dezvoltarea tehnicilor, dacă nu productive, cel puțin administrative și financiare. Dar grecii care administrau finanțele regilor lagizi și seleucizi nu mai au nimic comun, cu excepția limbii în care se exprimă și a unor practici religioase, cu atenienii de la Maraton sau cu spartanii de la Termopile. Omul grec i-a cedat locul omului elenistic.

Referințe bibliografice

Andreyev, V.N., „Some aspects of agrarian conditions in Attica in the fifth to the third centuries B.C.", in *Eirenè*, XII, 1974, pp. 5-46.
Austin, M., Vidal-Naquet, P., *Economies et Sociétés en Grèce ancienne*, Paris, 1972 (trad. it. *Economia e società nella Grecia antica*, Boringhieri, Torino, 1982).

Burford, A., *The Greek temple builders of Epidaurus*, Liverpool, 1969.
Idem, *Craftsmen in Greek and Roman Society*, London, 1972.
Detienne, M., *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Bruxelles, 1963.
Finley, M.I., *Economy and Society in Ancient Greece*, London, 1981 (trad. it. *Economia e società nel mondo antico*, Laterza, Roma, Bari, 1984).
Idem, *The Ancient Economy*, 1985, ed. a II-a.
Frontisi, F., *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris, 1975.
Garlan, Y., *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris, 1982 (trad. it. *Gli schiavi nella Grecia antica*, Mondadori, Milano, 1984).
Healy, J.F., *Mines and Metallurgy in the Greek and Roman World*, London, 1978.
Humphreys, S.H., „Archaeology and the social and economic history of classical Greece", in *La Parola del Passato*, CXVI, 1967, pp. 374-400.
Idem, „Economy and Society in classical Athens", in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, XXXIX, 1970, pp. 1-26.
Idem, „Homo politicus and homo economicus: war and trade in the economy of archaic and classical Greece", in *Anthropology and the Greeks*, London, 1978, pp. 159-174.
Lauffer, S., *Die Bergwerkssklaven von Laureion*, Wiesbaden, 1979, ed. a II-a.
Lepore, E., „Economia antica e storiografia moderna", in *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, I, Napoli, 1970, pp. 3-33.
Mele, A., *Società e lavoro nei poemi omerici*, Napoli, 1968.
Mossé, C., *La colonisation dans l'Antiquité*, Paris, 1970.
Idem, *Le travail en Grèce et à Rome*, Paris, 1980, ed. a III-a (trad. it. *Il lavoro in Grecia e a Roma*, D'Anna, Firenze).
Osborne, R., *Demos. The Discovery of Classical Attika*, Cambridge, 1985.
Problèmes de la terre en Grèce ancienne (ed. M.I. Finley), Paris, 1973.
Todd Lowry, S., *The Archaeology of economic Ideas. The classical Greek Tradition*, Durham, 1987.
Trade in the Ancient Economy (ed. P. Garnsey, K. Hopkins, C.R. Whittaker), London, 1983.
Vernant, J.-P., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974 (trad. it. *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino, 1981).
Idem, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1985, ed. a II-a.
Vidal-Naquet, P., „Economie et société dans la Grèce ancienne: l'œuvre de Moses Finley", in *Archives européennes de sociologie*, VI, 1965, pp. 111-148.
Idem, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1981 (trad. it. *Il cacciatore nero*, Roma, 1988).
Will, Ed., „Trois quarts de siècle de recherches sur l'économie grecque antique", in *Annales E.S.C.*, IX, 1954, pp. 7-22.
Idem, „Réflexions et hypothèses sur les origines de la monnaie", in *Revue de numismatique*, 17, 1955, pp. 5-23.
Idem, *Le Monde grec et l'Orient*, vol. I, Paris, 1972; vol. II (cu colaborarea lui C. Mossé și P. Gourkowsky), Paris, 1975.

Omul și războiul

Yvon Garlan

Război și pace

Un ins deprins cu războiul și chiar belicos; așa a fost, fără îndoială, omul grec. Lucrul poate fi dovedit lesne și în multe feluri. Folosindu-ne de documentația adecvată, vom putea constata frecvența războaielor și ne vom da seama, de pildă, că Atena epocii clasice consacra în medie războiului mai bine de doi ani din trei, fără să se bucure vreodată de zece ani consecutivi de pace; la aceasta se adaugă insecuritatea cronică provocată de diferitele forme mai mult sau mai puțin legale de violență de pe uscat și, mai frecvent chiar, de pe mare (acte de represiune, drept de naufragiu, piraterie privată, semipublică sau cu caracter hotărît de stat). Examinarea izvoarelor arheologice ne va arăta fortificațiile ridicate cu mari cheltuieli în jurul principalelor centre de rezidență și de putere (să încercăm să ne imaginăm ce-ar fi putut reprezenta altădată faptul de a locui într-o cetate „închisă") și diferitele categorii de fortificații, întîlnite la țară (turnuri de pază sau de locuit, posturi de control, adăposturi), fără să uităm că cea mai mare parte a monumentelor și a operelor de artă care împodobeau marile sanctuare și locurile publice nu erau altceva decît ofrande ale învingătorilor. Documentele epigrafice ne vor arăta caracterul precar și temporar al tratatelor ce puneau capăt ostilităților pentru o perioadă adesea limitată la cinci, zece sau treizeci de ani, ca și cum pacea ar fi fost încă din primul moment percepută ca precară, dacă nu pur și simplu concepută ca un fel de armistițiu prelungit.

Doar războiul li se pare istoricilor greci un subiect cu adevărat demn de aducere aminte; el constituie firul roșu al operelor (războaiele persane pentru Herodot, războiul peloponesiac pentru Tucidide, imperialismul roman pentru Polybios) sau, cel puțin, ritmează cronicile lor. În viața cotidiană, războiul constituie o preocupare constantă pentru cetățeni; participarea la război este pentru ei o obligație, care la Atena îi privea pe bărbați începînd de la vîrsta de 19 ani pînă la 59 de ani (în armata activă pînă la 49 de ani și apoi în rezervă); dezbaterile cu privire la război constituiau peste tot competența minimală a adunărilor populare. La toate nivelurile și în toate mediile se afirmă preeminența

modelului războinic; în viaţa de familie soldatul reprezintă, cum se vede pe decoraţiunile vaselor antice, figura centrală în jurul căreia se organizează relaţiile din interiorul *oikos*-ului; în viaţa religioasă, fiecare divinitate a Olimpului este înzestrată cu o anumită funcţie militară; în viaţa morală, valoarea unui om de bine (*agathos*), aşa-numita *arete*, constă în primul rînd în curajul înţelept pe care el îl manifestă atît în fiinţa lui intimă, luptînd împotriva pasiunilor meschine, cît şi pe cîmpul de luptă, unde-l aşteaptă „moartea frumoasă", singura care are o semnificaţie socială.

În ciuda activismului său războinic, omul grec nu poate fi definit ca un *homo militaris*, dacă prin aceasta înţelegem un om care iubeşte violenţa în sine, trecînd cu vederea formele pe care ea le îmbracă şi scopurile pe care le urmăreşte.

Războiul civil (*stasis*), care îi întoarce unii împotriva celorlalţi pe membrii aceleiaşi comunităţi politice, concepută ca o familie, era unanim considerat dezastruos şi lipsit de nobleţe. Singurul care putea fi apreciat era războiul între comunităţi, *polemos*-ul, şi nici acesta în orice condiţii. Războiul orb şi sălbatic, cel al lupilor, era socotit o încălcare scandaloasă (*hybris*) a normelor de convieţuire – în alţi termeni, ale dreptăţii – pe care oamenii trebuiau să le respecte atît între ei, cît şi faţă de zei. Din contră, *polemos*-ul propriu-zis nu putea să nu respecte nişte reguli precise: declaraţia de război adresată după reguli, efectuarea ritualurilor sacrificiale cuvenite, respectarea locurilor (sanctuare), a persoanelor (soli, pelerini, rugători) şi a actelor (jurăminte) privind divinitatea, autorizarea învinşilor de a-şi aduna morţii şi, pînă la un punct, abţinerea de la acte de cruzime gratuită. Acest lucru e valabil mai ales pentru războaiele dintre greci, criticate (fără efect vizibil) din secolul al IV-lea de către apostolii panelenismului, dar este valabil, mai mult sau mai puţin, şi pentru războaiele, drepte prin definiţie, duse împotriva „barbarilor". Astfel de războaie nu provocau nici o profanare prin sîngele vărsat şi nu cereau nici un rit de purificare finală din partea combatanţilor. „Legile" de acest fel, considerate valabile pentru toţi grecii, dacă nu chiar pentru întreaga umanitate, au reuşit, în ciuda impreciziilor şi a numeroaselor încălcări, să reducă amploarea conflictelor.

Pe de altă parte, ar însemna să ne lăsăm pradă unei iluzii optice dacă ne-am imagina că războiul a însîngerat întotdeauna şi în totalitate lumea greacă. Nu trebuie să uităm că, din simple raţiuni documentare, omul grec care ne este familiar şi despre care vom vorbi în primul rînd este omul atenian şi, în mai mică măsură, cel al Spartei din epoca clasică, implicat în mari confruntări de tip imperialist, şi nu cel al Greciei „profunde", împărţită în mai mult de o mie de mici cetăţi care au dus în general o existenţă modestă în marginea şi sub protecţia marilor puteri. În acest caz întrezărim nişte conflicte localizate, între cetăţi limitrofe, cu obiective şi mijloace foarte limitate. În ciuda frecvenţei

lor, ele nu au provocat probabil decît răni minore, repede vindecate, într-un ţesut social dens. Este cazul diferitelor acte de piraterie. Încheierea de alianţe putea să agraveze astfel de rupturi, dar şi în acest caz trebuie să ne ferim de exagerarea efectelor, întrucît de regulă alianţele impuneau doar trimiterea unui contingent de ajutor în apărarea teritoriului aliaţilor şi nu implica deschiderea ostilităţilor împotriva agresorilor. De asemenea, nu rezultă că epoca arhaică ar fi fost în totalitate la fel de războinică în comparaţie cu epocile următoare. Toate aceste limitări de drept şi de fapt ne ajută să înţelegem că omniprezenţa războiului nu înseamnă deloc că Grecia în totalitatea ei este trecută în permanenţă prin foc şi sabie.

Unei viziuni militariste asupra istoriei greceşti i se opune, în sfîrşit, una în care rolul principal îi este rezervat elogiului adus păcii atît de opinia publică, cît şi de operele teoreticienilor. Am putea propune un vast florilegiu (foarte repetitiv, începînd cu Homer şi continuînd pînă la sfîrşitul epocii elenistice) de texte care laudă binefacerile păcii. Mereu aceeaşi litanie: pacea înseamnă abundenţă, bunăstare, bucurie, fericirea plăcerilor simple ale existenţei, războiul înseamnă lipsuri, trudă (*ponos*), durere şi tristeţe. În paralel, la nivel conceptual, afirmaţia lui Platon că ar trebui „să petrecem în pace cea mai mare parte a vieţii în modul cel mai virtuos" (*Legile*, 7, 803 d)[1] sau cea a lui Aristotel că „pacea este scopul războiului, repausul – scopul muncii" (*Politica*, 7, 1334 a)[2] îi împiedică pe cei doi să facă din Sparta, unde raportul acesta pare inversat, un model.

Se poate oare deduce de aici că s-au înfruntat şi au triumfat pe rînd două curente, cel al adepţilor războiului şi cel al pacifiştilor, la fel de convinşi, în principiu, de justeţea absolută a cauzei lor? Cu siguranţă că nu. În primul rînd pentru că pur şi simplu aprecierile avansate în această privinţă fie sînt doar declaraţii de circumstanţă, uneori contrazise în textele aceluiaşi autor de afirmaţii de sens contrar, fie se referă punctual la oportunitatea unui război sau a altuia şi nu la oportunitatea războiului în sine (şi de aceea nu cunoaştem nici un atenian din secolul al V-lea care să se fi opus imperialismului ca atare). Apoi, şi mai ales, fiindcă pacea este privită numai dintr-o perspectivă individuală, hedonistă şi, ca să spunem aşa, existenţială, fără să se ia în considerare caracterul propriu-zis umanitar şi fără nici o aspiraţie de a vedea schimbîndu-se, din acest punct de vedere, bazele societăţii sau natura umană. Pacea este doar punctul final, deosebit de plăcut, care trebuie să încununeze încercările războinice. Ea corespunde momentului în care ţăranul are plăcerea de a strînge şi de a consuma roadele trudei sale. Această concepţie nu contrazice cîtuşi de puţin necesitatea, raţionalitatea şi splendoarea războiului; dimpotrivă, tinde să-l justifice, dîndu-i ca scop ultim fericirea.

1. Platon, *Legile*, ed.cit., vol. III, p. 216 (n.t.).
2. Aristotel, *Politica*, ed.cit., p. 179 (n.t.).

Funest în sine, războiul socializat poate deci să-şi schimbe semnificaţia, însuşindu-şi valorile pozitive pe care elita civică le exaltă.

Cauzele războiului

„Chiar dacă cineva ar socoti că războiul trebuie dus împotriva celor ce se poartă drept, el tot n-ar recunoaşte lucrul acesta pe faţă", declara Alcibiade, care nu întîmplător frecventase şcoala sofiştilor, în dialogul platonician care-i poartă numele (*Alcibiade*, 109 c)[1].

Pornind de la acest principiu, complementar „legilor" enunţate mai sus, sau mai curînd de la această exigenţă de principiu care nu e specific grecească, s-a dezvoltat o întreagă cazuistică ce va determina compunerea de repertoare de pretexte, ca acela propus de autorul aristotelian al textului *Retorica lui Alexandru* la începutul secolului al III-lea î.Hr.:

> Fie că, după ce în trecut am fost victime ale unor nedreptăţi, trebuie acum, profitînd de împrejurări, să-i pedepsim pe cei ce au comis acele nedreptăţi, fie că, fiind în prezent victime ale unei nedreptăţi, trebuie să luptăm pentru sine ori pentru binefăcători sau să dăm ajutor aliaţilor ce sînt victime ale unei nedreptăţi, fie în interesul cetăţii sau pentru gloria ei, pentru forţa ei sau pentru orice alt motiv de acest fel, cînd adresăm îndemnuri la război trebuie scoase în evidenţă cît mai multe asemenea pretexte (1425 a).

Dacă luăm în consideraţie ceea ce spun istoricii greci despre ofensele invocate oficial de către beligeranţi cu ocazia unui conflict, trebuie să recunoaştem că aceştia nu duc lipsă de imaginaţie în materie şi că nu ezită să recurgă la orice mijloace: agresiunea teritorială, atacuri asupra drumurilor comerciale de aprovizionare, încălcarea acordurilor încheiate anterior, instalarea unor guverne nedorite, orice formă de ameninţare reală sau potenţială, impietatea, afronturile care atentau la gloria cetăţii, orice pretext era bun pentru a-ţi afirma drepturile şi pentru a te apăra... dacă se poate, atacînd.

În acest bizar arsenal de argumente şi de viclenii, istoricii au încercat să pună un pic de ordine şi să confere o anumită consistenţă domeniului: Herodot, combinînd în doze variate voinţa divină, răzbunarea jignirilor suferite într-un trecut mai mult sau mai puţin îndepărtat şi calculele politice; Tucidide, indicînd, dincolo de „motivele de resentimente şi controverse" acumulate în ajunul războiului peloponesiac, „cauza cea mai adevărată şi cea mai puţin recunoscută", anume teama spartanilor în faţa creşterii puterii ateniene; Polybios, ajungînd să distingă cauzele profunde ale unui conflict, pretextul acestuia şi punctul de pornire. Dar meditaţia lor asupra acestei teme se epuizează

1. În Platon, *Opere complete*, ed.cit., p. 255 (n.t.).

repede şi nu atinge niciodată o explicaţie limpede pentru cauzele fenomenului războiului ca atare.

O asemenea explicaţie nu lipseşte însă din literatura greacă. Ea se întîlneşte în principal la Platon şi Aristotel, care nu au exclus războiul (nu mai mult decît sclavia) din proiectele lor de societate ideală şi nu au putut, prin urmare, să se sustragă de la obligaţia de a-i explica existenţa. Răspunsurile lor seamănă şi sînt în aparenţă simple: cauza războiului ar „fi dorinţa de a avea mai mult", de a acumula, după părerea celui dintîi, bogăţii şi eventual sclavi, după cel de-al doilea, mai ales sclavi, după amîndoi, nevoia de a procura hrana, în lumea animală şi în stadiul primitiv al umanităţii (o dată cu dispariţia abundenţei naturale din timpul vîrstei de aur sau a simplităţii obiceiurilor primitive). Ştiu bine că termenii „bogăţii" şi „sclavi" pot să îmbrace un sens mai mult sau mai puţin metaforic. Dar aceasta nu modifică în mod absolut perspectiva globală a celor doi filosofi; pentru ei, războiul era în esenţă arta de a-şi procura prin forţă mijloacele suplimentare de trai, sub formă de bunuri, bani sau agenţi producători, aşa cum pacea era arta de a se bucura de toate acestea.

Prin urmare, istoricii antici s-au aflat în faţa următoarei dileme: trebuie să se atribuie războiului în Grecia antică o singură cauză, în esenţă economică, sau cauze multiple şi eterogene (politice, religioase, ideologice, pe lîngă cele economice)? Cei mai mulţi, care au ridicat eclectismul la rang de virtute, au optat pentru ultima soluţie, fără să cunoască însă importanţa condiţiilor şi consecinţelor economice ale războiului şi să recupereze unitatea explicaţiei, subsumînd diversitatea motivelor resentimentelor uneia şi aceleiaşi pulsiuni profunde, cum ar fi spiritul competitiv al grecilor sau chiar combativitatea firească a speciei umane. Dar este bună metoda trunchierii atît de brutale a documentaţiei antice, respingînd un punct de vedere şi privilegiind un altul, sau ar fi mai bine să încercăm să înţelegem coexistenţa lor şi să distingem nivelurile la care amîndouă se situează în ansamblul structurilor sociale?

În legătură cu această temă, să ne amintim mai întîi, în termeni foarte generali, rolul fundamental deţinut în lumea greacă de constrîngerea fizică şi juridică, caracterizată îndeosebi ca extraeconomică: pe de o parte, în interiorul cetăţii, prin extorcarea unui surplus de produse care le permite cetăţenilor să se realizeze ca atare pe socoteala unei mîini de lucru dependente; pe de altă parte, în afara graniţelor cetăţii, sub forma unei expansiuni ce constituie principalul mod de dezvoltare economică şi principala modalitate de rezolvare a contradicţiilor interne. Totul tradus în fapt în virtutea unei „legi" niciodată puse în discuţie, care voia ca dreptul învingătorului de a lua în stăpînire persoana şi bunurile celui învins să constituie cel mai bun titlu de proprietate.

În acest context, caracteristic societăţilor precapitaliste (ce se regăseşte, de pildă, în secolele t ecute în societăţile din zona saharonigeriană),

noţiunile de bogăţie şi de putere nu puteau fi decît intim, organic legate. Îmbinarea lor formează baza politicii în sensul grec al termenului (arta de a trăi în *polis*), unde fiecare se prezintă adesea sub forma celeilalte şi se realizează prin intermediul ei. Se ţese astfel o serie întreagă de intrigi originare care proliferează în sfera politicului (în sensul modern, limitat al termenului), hrănindu-se din toate formele de sublimare generate de sentimentul onoarei şi de voinţa de competiţie, cu toate riscurile pe care le implică situaţia şi talentul fiecăruia dintre protagonişti. Aşadar, toate modificările în relaţiile dintre state sînt impregnate de economic – după cum au arătat, mai mult sau mai puţin, aceiaşi istorici greci –, chiar dacă partea lor vizibilă, aparentă, este în general de natură cu totul diferită. După părerea mea, numai acest mod de a vedea lucrurile înlătură riscul de a adînci opoziţia dintre cauzele economice şi cele non-economice ale războiului. Complexul politico-militar, cu valorile asociate lui, se înscrie astfel în cel mai fericit mod în structurile socio-economice ale cetăţii greceşti.

Motivaţiile combatanţilor

Oricare ar fi fost cauzele declarate ale unui conflict, ceea ce pare să fi contat mai mult în viziunea celor implicaţi erau repercusiunile previzibile, concrete şi imediate asupra condiţiilor lor de viaţă.

În cel mai bun caz, cel al unui război de agresiune victorios, se calculau profiturile care s-ar fi putut realiza nu atît sub formă de bani, cît sub forma diferitelor prăzi: prizonieri – pe care învingătorii preferau să-i elibereze, de preferinţă în schimbul unei răscumpărări, sau să-i vîndă pe pieţele de sclavi decît să-i folosească şi să mărească numărul sclavilor lor personali –, cirezi de animale prinse pe păşuni, produse agricole deja recoltate sau gata de recoltat, obiecte de preţ (metal prelucrat sau sub formă de monede, pînzeturi) sau orice fel de produs de primă necesitate (unelte, material lemnos etc.). Împărţirea acestor prăzi, la care se puteau adăuga cucerirea de teritorii şi tributurile mai mult sau mai puţin regulate, constituia o problemă esenţială şi întotdeauna greu de rezolvat, după cum dovedesc tratatele ce reglementează dinainte împărţeala dintre aliaţi, proporţional cu participarea militară şi în funcţie de natura mobilă sau imobilă a bunurilor sechestrate. Din păcate, nu se ştie exact cum se realiza efectiv acest lucru după ce se distribuiau recompensele acordate luptătorilor mai curajoşi, precum şi armele, bogăţiile şi uneori pămînturile destinate vreunei divinităţi sub formă de trufandale şi de zeciuială; se pare că, în afară de tributuri şi cuceririle teritoriale, statului îi erau rezervate mai ales metalele preţioase obţinute din jafuri şi în urma vînzării prizonierilor; soldaţilor, bunurile de consum şi echipament; căpeteniilor militare, prăzi de calitate mai bună, fie şi numai spre a-i răsplăti pentru sumele

cheltuite, eventual, personal pentru a îmbunătăţi raţia trupelor, dacă nu pur şi simplu pentru a le asigura înarmarea şi întreţinerea. Această problemă este cu atît mai greu de lămurit cu cît fiecare dintre părţi încerca să profite de împrejurări pentru a-şi depăşi propriile drepturi, iar obiceiurile erau, cu siguranţă, diferite de la o epocă la alta şi de la o cetate la alta; astfel, în Sparta, tradiţia era ca un rege să primească a treia parte din prada obţinută sub comanda lui. Deşi în declaraţiile oficiale nu se vorbeşte deloc despre ele, dacă puteau fi concepute raţional, aceste perspective de îmbogăţire individuală şi colectivă duceau la război şi influenţau puternic moralul trupelor. Aşa se întîmplă la Atena în momentul plecării în expediţiile împotriva Siciliei:

> Şi pe toţi la fel, spune Tucidide (6, 24, 3), i-a cuprins dorinţa fierbinte de a porni plutirea; astfel, cei mai bătrîni [doreau să pornească] fiindcă socoteau că sau vor supune ţara împotriva căreia pluteau, sau că această mare armată nu va putea să se prăbuşească; pe cei mai tineri i-a cuprins această dorinţă în speranţa că vor vedea şi contempla locuri îndepărtate şi că se vor salva; marea mulţime şi soldaţii socoteau că vor pune mîna pe sume mari pentru nevoile prezente şi vor dobîndi şi puterea ca să le dea o soldă perpetuă[1],

sau solde militare şi chiar bani proveniţi din bugetul cetăţii, ce le reveneau cetăţenilor pentru exercitarea funcţiilor.

Dar motivaţiile combatanţilor sînt mai frecvent descrise în situaţia inversă, atunci cînd este vorba de respingerea unei invazii a duşmanilor şi de asigurarea propriei salvări.

Primul şi, adesea, singurul loc de desfăşurare a operaţiunilor militare era teritoriul pe care agresorii îl luau cu asalt şi îl devastau, atunci cînd aveau posibilitatea tehnică de a o face şi cînd li se părea oportun din punct de vedere politic. Numai din raţiuni materiale comunitatea n-ar fi reacţionat energic, dat fiind că cea mai mare parte a cetăţenilor erau proprietari agricoli, chiar şi într-o cetate atît de „comercială" cum era Atena la sfîrşitul secolului al V-lea. Orice atac teritorial provoca deci o ruptură mai mult sau mai puţin gravă a echilibrului economic şi, ca urmare, a echilibrului social al comunităţii care risca să cadă pradă, dacă nu lipsurilor, atunci unor disensiuni interne, între cei care sufereau şi cei care nu sufereau de pe urma situaţiei create. Problema era atît de importantă, încît legiuitorii, pentru a asigura o mai bună armonizare a relaţiilor dintre cetăţeni, puteau interveni pentru a le atribui acestora proprietăţi egal depărtate de frontieră, ca să se simtă toţi protejaţi în aceeaşi măsură. Fără îndoială, o contribuţie în acest sens avea şi ansamblul de valori sociale şi mai ales religioase legate de stăpînirea pămîntului.

1. Tucidide, *op.cit.*, pp. 538-539 (n.t.).

Făcînd abstracţie de raportul de forţe al momentului, răspunsurile variază în funcţie de înţelesul care se dădea atunci ideii de interese superioare ale cetăţii. Mult timp, într-un cadru de viaţă mai mult sau mai puţin autarhic, s-a încercat să se pună capăt cît mai repede posibil incursiunilor, deschizîndu-se negocieri sau provocînd o bătălie decisivă în cîmp deschis. Această soluţie a întîmpinat opoziţia energică a lui Pericle la începutul războiului peloponesiac împotriva invadatorilor aflaţi sub comanda regelui spartan Archidamos, spre marea nemulţumire a atenienilor, care cu greu s-au lăsat convinşi să se retragă în masă în spatele marelui zid care unea cetatea cu Pireul. Li s-a atras atenţia că aceasta era singura modalitate, deşi dureroasă, de a salva esenţialul, adică imperiul maritim. Alte exemple de strategie „pericleană" ar putea fi semnalate în cazul cetăţilor total interesate sau obligate de un terţ să renunţe la apărarea teritoriului pentru a salva fortificaţiile urbane; în secolul al V-lea s-a recurs în continuare la bătălii planificate la masa strategilor. În general însă prevala înclinaţia către o strategie mai subtilă şi complexă, care urmărea să împace ambele exigenţe ale apărării: asigurarea apărării teritoriului, pe cît posibil, prin ridicarea de fortificaţii rurale şi prin expediţii, fără să se compromită însă prin aceasta securitatea nucleului urban. Era o strategie greu de pus în aplicare, după cum rezultă limpede din lectura micului tratat de cuceriri compus de Eneas Tacticianul pe la mijlocul secolului al IV-lea: vedem aici cetăţeni preocupaţi pînă la anxietate mai întîi să se ducă fiecare la lotul său de pămînt pentru a salva ce putea fi salvat, apoi arzînd de nerăbdare să se bată cu duşmanul, cu riscul de a cădea în ambuscade, înainte ca şefii lor militari să-i adune în grupuri de luptă şi să le impună o serie de precauţii elementare.

În ultimă instanţă, nu rămînea altă posibilitate decît aceea de a asigura cu orice preţ protecţia conglomeratului urban, ale cărui fortificaţii, tot mai greu încercate de inovaţiile militare din secolul al IV-lea, au devenit tot mai solide şi mai complicate, pentru a se adapta perfecţionării maşinilor de asediu şi dezvoltării tehnicilor de asalt. Numai Sparta va considera, pînă la începutul epocii elenistice, că se poate lipsi de asemenea artificii şi că securitatea ei se baza pe „un cerc de războinici şi nu pe unul de cărămizi" (Plutarh, *Moralia*, 228 e). În această privinţă, Sparta s-a bucurat de aprobarea lui Platon, care era de acord cel mult să se adapteze în scopuri defensive pereţii exteriori ai caselor de la marginea cetăţii, dar nu şi de cea a lui Aristotel, care va exprima cel mai bine opinia generală: „A lăsa un oraş fără întărituri ar fi tot atît de imprudent ca dacă s-ar alege o ţară deschisă, ori dacă s-ar nivela toate înălţimile; ca şi cum oprind pe particulari de a-şi împrejmui casele cu ziduri, le poţi insufla vitejie locuitorilor" (*Politica*, cartea a VII-a, 1331 a)[1].

1. Aristotel, *Politica*, ed.cit., vol. II, p. 169 (n.t.).

Mai mult decît o bătălie în cîmp deschis studiată la masa strategilor, un asediu este o încercare crucială care mobilizează toate energiile combatanţilor şi ale locuitorilor, pentru că un asalt comportă masacre oarbe, jafuri inerente acestui gen de operaţiuni şi, adeseori, chiar distrugerea comunităţii şi aducerea ei în starea de sclavie. Tot datorită tratatului lui Eneas Tacticianul ne putem imagina azi spaima şi agitaţia asediaţilor, precum şi ingeniozitatea măsurilor luate în aceste împrejurări: nu numai împotriva duşmanului extern, a maşinilor de război şi a stratagemelor sale, dar şi împotriva duşmanului intern, adică a adversarilor regimului, dispuşi să trădeze pentru a obţine avantaje. Într-un climat de extremă tensiune, sentimentul patriotic se identifică pe deplin în sufletele cetăţenilor cu securitatea propriei persoane, a familiei, a poziţiei sociale şi a bunurilor lor.

În motivaţiile luptătorilor prevalează deci o concepţie „materialistă" – în acelaşi timp concretă şi emoţională – asupra patriei, ceea ce nu înseamnă, evident, că ei ar fi fost incapabili să se ridice deasupra intereselor lor personale, la un nivel mai înalt de abstracţie. Comparativ cu contemporanii noştri, adesea obişnuiţi cu o mai mare mistificare în această privinţă, respectiva concepţie va părea poate cam limitată. Să învăţăm totuşi să-i apreciem măcar prospeţimea şi autenticitatea.

Funcţia militară şi statutul social

O asemenea concepţie avea drept corolar, spre deosebire de ceea ce se întîmplă în zilele noastre, faptul că obligaţiile militare ale membrilor comunităţii erau în principiu proporţionale cu statutul lor social.

Desigur, se pot regăsi în Grecia cîteva urme şi elemente din tripla funcţionalitate indo-europeană atît de bine analizată de Dumézil, care concepe ordinea cosmică şi ordinea socială ca rezultat al suprapunerii a trei funcţii: suveranitatea, forţa şi fertilitatea. În universul mitic, în special, se pot distinge astfel divinităţi precum Ares şi Atena, ale căror atribuţii originare se raportează la cea de-a doua funcţie, numeroşi eroi, ca Heracle, Tideu, Partenopes şi Ahile, ale căror fapte evidenţiază destinul războinic, precum şi colectivităţi cu caracter net militar ca aceea a sparţilor la Teba, a flegilor la Orchomenos, în Beoţia, a egizilor în Sparta, a geneneilor în Colchida sau a Giganţilor, duşmanii zeilor. Caracterul dual al funcţiei războinice faţă de cea a suveranităţii, indiferent dacă aceasta se desfăşoară autonom sau acceptă să contribuie de pe poziţii de subordonare la menţinerea întregului, ori se exercită în mod spontan sau în mod ordonat, ne va ajuta să explicăm opoziţia dintre Ares şi Atena, dintre Heracle şi Ahile, ca şi opoziţia pe care o întîlnim la Hesiod între rasa „oamenilor de bronz" şi cea a eroilor. Credem că o asemenea tripartiţie semnificativă s-ar putea identifica,

fosilizată într-un rit din epoca clasică, în darul făcut tînărului cretan de către amantul lui, constînd dintr-o cupă, un costum de zale şi un bou.

Predominant în istoria greacă, încă de la tăbliţele miceniene din secolul al XII-lea şi poemele homerice din secolul al VIII-lea, este însă cu totul alt lucru: o concentrare a capacităţilor şi a responsabilităţilor militare la vîrful ierarhiei sociale, în mîinile unei elite care pe cîmpul de luptă joacă un rol determinant, proporţional cu acela din domeniul politic şi economic, ce-i este rezervat tot ei. Pentru ea, plasată în prim-planul scenei, sînt laudele cuvenite bogăţiei, puterii şi curajului, în timp ce plebea se îngrămădeşte în planul al doilea, în formaţiuni compacte, pentru a o susţine şi pentru a aclama *les exploits*, faptele de vitejie ale campionilor.

Ea are privilegiul armelor făurite de zei, care veghează asupră-i, al scuturilor gigantice şi, mai ales, al carelor de luptă (chiar dacă mai tîrziu, în Homer, acestea au servit în chip aberant drept simple mijloace de transport!). Pentru ea sînt, cu siguranţă, ospeţele magnifice, frumoasele prizoniere şi podoabele luate din prada de război comună. Societăţile aristocratice de la începutul istoriei greceşti se supuneau deci unei hegemonii globale şi nediferenţiate din punct de vedere funcţional, chiar dacă virtuţile războinice erau cele mai apreciate şi aveau cea mai mare autonomie de exprimare.

Constituirea cetăţilor, începută în secolul al VIII-lea, duce treptat la conturarea unor noi raporturi comunitare. Dar această mutaţie, pe care nu o percepem pe deplin în toate detaliile, nu modifică principiul repartiţiei funcţiilor militare între membrii unui corp civil care se va mări în măsuri diferite în cursul secolelor, după regimul adoptat.

De acum, statutul de soldat depindea de acela de cetăţean şi nu invers. Exercitarea forţei armate constituia nu sursa, ci expresia privilegiată a unui întreg complex constituit din poziţii statutare, reprezentative pentru diferitele aspecte ale calităţii de cetăţean. Pe primul loc se situa capacitatea economică a indivizilor de a se dota cum se cuvine din punct de vedere militar. Dar nu această capacitate în sine determină rangul lor civic. Astfel, la Atena, clasificarea cenzitară a cetăţenilor şi atribuţiile politice legate de ea se bazau pe venituri şi nu pe criterii de natură militară; era normal, pur şi simplu, ca un post anume să fie reclamat de cel care avea un anumit venit. Sparta, care şi-a cîştigat în secolul al IV-lea o reputaţie exagerată de militarism, nu făcea excepţie în această privinţă. Intrarea în corpul „semenilor" (*homoioi*) era condiţionată (pe lîngă naştere) de posesia unei suprafeţe mari de pămînt cultivate de sclavi şi de capacitatea, rezultată din această posesie, de a vărsa o cotă-parte pentru mesele în comun, comportarea în luptă nefiind luată în seamă decît în sens negativ, adică atunci cînd putea duce la pierderea credibilităţii; este semnificativ faptul că în momentul cînd Sparta elenistică va dori să renunţe la „oligantropia" ei, integrînd în armată iloţi, va proceda la recrutarea acestora pe baze cenzitare şi nu în funcţie de vitejia lor.

După ce am stabilit acest principiu, să vedem cum se traduce el în viaţa militară.

Modelul hoplitic

Manifestarea cea mai evidentă a procesului de constituire a cetăţilor o reprezintă apariţia unui nou tip de combatant: hoplitul.

Protecţia acestuia era asigurată de jambiere, coif şi platoşă de bronz, precum şi de un scut de formă circulară cu un diametru de 80-90 cm, tot din bronz sau dintr-o combinaţie de lemn, piele şi nuiele. Marea originalitate a acestui *hoplon*, care va fi arma emblematică a hopliţilor, o constituie totuşi faptul că nu mai era agăţat de gît cu o curea, ci era purtat pe antebraţul stîng cu ajutorul unei brăţări de bronz fixate pe mijloc şi al unei curele exterioare. Acest fapt avea două consecinţe esenţiale. Pe de o parte, hoplitul nu dispunea decît de braţul drept pentru a-şi mînui armele de atac – o lance de lemn de aproximativ 2,5 metri, prevăzută cu un vîrf şi cu un pinten de fier sau de bronz, şi o spadă scurtă pentru lupta corp la corp. Pe de altă parte, protejarea părţii din dreapta a corpului parţial descoperit trebuia să fie asigurată de un camarad alăturat în cadrul unei falange suficient de compacte (ţinînd cont şi de limitele impuse vederii şi agilităţii soldatului de coif şi de platoşă). Înclinăm să credem că această dublă inovaţie tehnică şi tactică a determinat o extindere a recrutării spre toţi cei capabili să se înzestreze cu un asemenea echipament şi deci o oarecare lărgire a corpului civic dincolo de limitele aristocraţiei tradiţionale.

Preistoria falangelor hoplitice rămîne foarte controversată: cînd au apărut (la jumătatea secolului al VII-lea?). S-au ivit dintr-o dată sau în urma unei perioade de încercări? Reprezintă o revoluţie completă, comparativ cu stilurile precedente de luptă? Au fost cauza sau consecinţa transformării socio-politice contemporane şi în special a apariţiei tiraniilor? Ce s-a întîmplat atunci cu cavaleria, care ar fi fost, după Aristotel, arma preferată în primele cetăţi aristocratice? Iată cîteva dintre întrebările pe care istoricii moderni continuă să şi le pună şi pe care eu trebuie să mă mulţumesc să le trec doar în revistă, pentru a mă concentra asupra epocii clasice, mult mai bine documentată.

Între timp, armamentul hopliţilor se simplificase şi devenise mai uşor. Au dispărut în general brăţările, zalele ce acopereau coapsele şi apărătoarele de săgeţi, precum şi cea de-a doua lance folosită ca suliţă, care apar uneori pe reprezentările arhaice. Platoşa de bronz a lăsat locul unei veste de lînă sau din piele întărită cu plăci metalice. Chiar şi aşa, ansamblul presupunea o cheltuială importantă, cel puţin o sută de drahme ateniene, ceea ce reprezenta aproximativ simbria trimestrială a unui muncitor cu calificare medie. În Atena secolului al V-lea, un asemenea efort financiar se pretindea doar de la cetăţenii din cele trei

clase cenzitare, dintre care cea de-a treia, clasa zeucizilor, furniza grosul efectivelor. Asemenea criterii de selecție în interiorul corpului civic au existat probabil peste tot, cel puțin acolo unde acest corp civic nu se limita, ca în Sparta, la cei capabili să se înarmeze ca hopliți.

Proba hotărîtoare care-i aștepta era o bătălie studiată după un plan dinainte stabilit, numită în mod curent *agon*, exact ca o întrecere atletică, și care era marcată, în același fel, de sacrificii preliminare (la diferite niveluri progresive), de o confruntare în cîmp închis și de ceremonii de mulțumire însoțite de daruri adesea similare (coroane, trepiede). Bătălia se desfășura corect, după obiceiuri puternic ritualizate, fără să se încerce nici un efect de surpriză.

După încheierea, mai mult sau mai puțin tacită, a unui acord cu inamicul privind un loc de desfășurare foarte plat, cum ar fi un teren agricol, falanga se așeza, formînd un grup compact, pe mai multe rînduri, de obicei opt, ca să poată exercita o presiune colectivă și să asigure umplerea automată a golurilor. Spațiile dintre luptători erau de cel puțin un metru, astfel încît o armată de dimensiuni mijlocii, să spunem de zece mii de oameni, se întindea pe aproximativ 2,5 km. Pe flancuri se dispuneau contingente de trupe ușoare și de cavalerie, însărcinate să zădărnicească orice tentativă de încercuire și să provoace, la începutul și la sfîrșitul bătăliei, derută și dezordine în liniile inamice. După ce bunăvoința zeilor era asigurată printr-un ultim sacrificiu, începea un marș ordonat, în direcția inamicului aflat la cîteva sute de metri, marș care se termina adesea în pas alergător; spartanii îl efectuau într-o liniște impresionantă, doar în sunetul flautului, în vreme ce alții îl acompaniau cu sunete de trîmbițe, strigăte și cîntece de atac în cinstea lui Ares-Înaripatul. Ciocnirea se producea frontal și lăsa apoi loc unui mic număr de manevre laterale, pe lîngă faptul că falanga avea în mod natural tendința de a înainta oblic, spre dreapta, pentru simplul motiv că fiecare dintre componenții ei se deplasa imperceptibil spre partea fără scut pentru a rămîne lîngă vecinul de rînd. Cu excepția unor ruperi de front accidentale, rezultatul bătăliei se decidea deci pe flancuri. Primul flanc drept care reușea să răzbească provoca încet-încet dezordine în rîndul falangei adverse. Întrucît căpeteniile nu puteau modifica cursul evenimentelor, mai ales în lipsa trupelor de rezervă, se instaurau panica și confuzia și avea loc o scurtă vînătoare a fugarilor. Pentru învingători, bătălia se încheia cu un imn de victorie în cinstea lui Dionysos și a lui Apollo, cu înălțarea în locul respectiv a unui monument – o simplă carcasă de lemn decorată cu armele capturate de la adversari –, cu îngăduința acordată acestora din urmă de a-și aduna morții și, o dată reveniți acasă, cu invocații către zei însoțite de ofrande și de banchete.

Destinată să impună rapid – de cele mai multe ori într-o singură dimineață – o sentință fără apel, lupta hoplitică îi răpea doar pentru un scurt interval de timp pe cetățeni de la ocupațiile lor obișnuite, întrucît avea loc la sfîrșitul unei campanii de cîteva zile sau cel mult de cîteva săptămîni, judicios prevăzută pentru sezonul cald, astfel încît oamenii să-și poată asigura propriile recolte și să ia în stăpînire recoltele inamicului. Preocupările legate de aprovizionare erau deci reduse la minimum. Era suficient să li se ceară civililor mobilizați să se prezinte cu ceva provizii de drum, iar pentru restul se conta pe ce se obținea din prăzi și pe afluxul spontan de negustori în căutare de cîștig ușor. Grijile legate de echipament erau de asemenea puține, din moment ce fiecare se prezenta cu propriile-i arme și haine militare – care nu aveau aspectul unor uniforme, cu excepția tunicilor roșii purtate de spartani –, cu efectele proprii purtate de un catîr sau de un sclav. Ruptura de viața civilă era într-adevăr minimă.

Și atmosfera care domnea în armată era destul de familiară. Arta persuasiunii se exercita aici, ca și în adunare, sub forma unor îndemnuri înflăcărate adresate trupelor înainte de atac. Comanda supremă le revenea unor magistrați aleși de întregul popor, cum se întîmpla cu cei zece strategi atenieni, care adesea acționau împreună, și cu ajutoarele lor, taxiarhii, puși în fruntea contingentelor triburilor, cu excepția Spartei, unde comanda supremă le revenea regelui sau unora dintre aghiotanții săi, înconjurați de „tovarășii de cort" printre care se numărau și polemarhi aleși, puși în fruntea diferitelor regimente. Cu excepția Spartei (încă o dată), a cărei armată, după spusele lui Tucidide (5, 66, 4), „este alcătuită, în principiu, din comandanți dispuși ierarhic", ofițerii subalterni erau în general puțin numeroși, ocupau în timpul luptei primul rînd al unității lor, purtau doar puține însemne distinctive (panaș sau pene pe coif), iar funcția lor nu era înnoită automat de la o campanie la alta; ei nu formau deci o castă profesională. Oamenii din trupă, dotați cu arme identice, formau unități interșanjabile, indiscutabil fiind faptul că cei mai tineri erau așezați în primele rînduri, iar cei mai motivați, întrucît erau cei mai interesați de reușita operațiunii, aveau tendința să ocupe aripa dreaptă. În asemenea condiții, supunerea se baza în mod esențial pe consens; pedepsele, mai ales cele corporale, erau subordonate unei judecăți efectuate de un tribunal al armatei sau, dacă era posibil, de unul din tribunalele regulate ale cetății.

Curajul hopliților nu era deci rodul unei discipline militare propriu-zise și cu atît mai puțin, după cum am văzut deja, al unei înfocări războinice care nu știa ce e frica (dovadă promptitudinea cu care își recunoșteau înfrîngerea). Urmărind în primul rînd să asigure coeziunea falangei, el se baza pe un simț corect al solidarității, care le impunea să nu-și abandoneze tovarășii de luptă și, prin urmare, să rămînă pe locul fixat. Așadar, spiritul de corp comun era cultivat sistematic. El le era indus în permanență așa-numiților *homoioi* spartani prin intermediul întregii organizări comunitare a vieții lor cotidiene. La Atena, în același mod, era întărit prin regruparea luptătorilor în triburi și

chiar în *tritii*. Se lăsa astfel liberă expresie, în interiorul falangelor, relaţiilor fireşti de întrajutorare bazate pe rudenie, prietenie sau vecinătate.

Insistînd prea mult asupra aspectelor ludice şi comune ale luptelor hoplitice, riscăm totuşi să uităm violenţa confruntărilor individuale pe care acestea le prilejuiau, cu pierderi relativ mari, evaluate, de partea celor învinşi, la 14%, iar de partea învingătorilor, la 5%. Departe de a trebui doar să pătrundă, umăr lîngă umăr, ca într-o grămadă la rugby, pentru a opri şi a face să dea înapoi frontul advers, hopliţii trebuiau să înfrunte duşmanii individual, cu lancea şi apoi cu spada. Cel puţin în momentul culminant al luptei, înfruntarea colectivă se descompunea astfel într-o serie de dueluri. Faţă de epoca eroică, aceste dueluri nu mai trebuiau să se desfăşoare automat ca nişte acte de bravură, cum o dovedeşte cazul acelui spartan care a vrut să plătească la Plateea vina de a fi supravieţuit bătăliei de la Termopile; acuzat de compatrioţii săi că „ieşind din rînduri ca un nebun (...) voia în chip vădit să moară din pricina ocării ce-l acoperea" (Herodot, *Istorii*, cartea a IX-a, 71)[1]. Ca un bun cetăţean, el ar fi trebuit să-şi supună acţiunea unei anumite discipline morale (*sophrosyne*), ţinînd cont de interesele colective.

Modelul hoplitic, definit riguros în relaţie cu planul politic şi menit să confirme preeminenţa unei elite sociale determinate, trebuie situat şi în timp. Deşi mai mult ca niciodată se perpetuează exaltarea meritelor acestui tip de luptător, în special în persoana luptătorilor de la Maraton, la sfîrşitul secolului al V-lea începuse deja să se lărgească baza de recrutare, de fapt, dacă nu de drept: la Sparta, pînă la cei de ranguri inferioare, la Atena, pînă la teţi, care formau cea de-a patra şi ultima categorie cenzitară. Pe de altă parte, pe plan militar, falanga hoplitică (care, la drept vorbind, a acţionat rareori de una singură, ca la Maraton) a trebuit să se bizuie din ce în ce mai mult pe infanteria uşoară şi mai ales pe trupele semiuşoare ale scutierilor, înainte de a-şi recunoaşte inferioritatea faţă de falangele macedonene. În acelaşi timp, creşte în arta militară rolul surprizei, vicleniei, trădării, abilităţii tehnice. Contemporanii au fost perfect conştienţi de acest lucru: în anul 341, în *Filipica a treia* (47-50) Demostene va extrage din această evoluţie o concluzie amară. Să evităm totuşi să cădem dintr-o extremă în alta; infanteria grea va rămîne, chiar şi în cazul cetăţii elenistice, arma nobilă prin excelenţă şi va continua mult timp să joace un rol esenţial în bătăliile duse după un plan prestabilit, care au hotărît cursul istoriei mari.

1. Trad. rom. Felicia Vanţ-Ştef, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1964, vol. II, p. 400 (n.t.).

Obligaţiile militare ale celor de rang superior sau inferior pe scara socială

De o parte şi de cealaltă a axei invocate mai înainte se situează participarea celorlalţi greci la viaţa militară a cetăţii.

În Grecia, posesia unui cal era un indiciu evident de bogăţie, iar apartenenţa la cavalerie – un semn de distincţie socială, inclusiv în cîmpiile întinse, ca Tesalia, Beoţia şi Campania, ce se pretau cel mai mult la acest tip de crescătorie. La Atena se pare că mult timp această problemă a fost lăsată la latitudinea tinerilor aristocraţi, singurii care aveau mijloace să întreţină o herghelie şi timp să practice echitaţia pentru parade şi pentru victoriile în întreceri, cel puţin tot atît cît şi pentru război. Se pare că datorită sfaturilor lui Pericle, pe la mijlocul secolului al V-lea, atenienii s-au dotat cu o cavalerie regulată, alcătuită la început din 500, apoi din 1.000 de cetăţeni (şi din 200 de arcaşi călare), dacă nu cumva acest lucru nu s-a întîmplat înainte, încă de la începutul secolului, cînd vasele ne înfăţişează primele scene cu examenul pentru intrarea în rîndurile cavaleriei. Poate că Pericle are doar meritul de a fi instituit sistemul de recrutare în vigoare în epoca clasică. Acesta consta în a acorda unui anumit număr de tineri proveniţi din primele două clase cenzitare (mai ales din cea de-a doua, numită tocmai *hippeis*) o anumită sumă de bani suficientă sau măcar în parte suficientă pentru achiziţionarea unui cal, a cărui valoare era periodic adusă la zi şi înscrisă pe tăbliţele de plumb aflate în număr mare în agora. În afară de aceasta, se acorda o indemnizaţie zilnică pentru întreţinerea calului. Înrolarea în cavalerie era rezervată deci unei elite cu venituri bine definite, al cărei prestigiu a fost imortalizat pe friza interioară a Parthenonului spre anul 440, înainte ca acesta să fie supus restaurării democratice de la 401, în ciuda unor discursuri publice ale lui Xenofon, prin anul 360.

Din punct de vedere militar, cavaleria greacă a fost întotdeauna limitată de imposibilitatea de a pătrunde în formaţiunea hoplitică. Înzestraţi cu lănci scurte, care puteau fi folosite ca suliţe, uneori înzestraţi cu pinteni de oţel şi cu platoşe uşoare, dar fără scări şi şei rigide, în plus cu handicapul vulnerabilităţii unor cai nepotcoviţi, cavalerii au îndeplinit în general doar misiuni de explorare şi de hărţuire, cu efective egale cel mult, în majoritatea cetăţilor, cu o zecime din efectivele falangei. Spartanii s-au arătat deosebit de neglijenţi în materie, aşteptînd anul 424 pentru a se înzestra cu o cavalerie redusă, de 400 de bărbaţi.

Atenienii mai bogaţi, cei mai mulţi, dacă nu toţi, aparţinînd primei categorii cenzitare, a *pentacosiomedimnilor*, aveau sarcina specifică de a contribui la înzestrarea militară a navelor. La început furnizau, se

pare, ei înşişi vapoare în mediul destul de puţin cunoscut al naucrariilor; după instituirea trierarhiei, s-au îngrijit de aprovizionarea şi funcţionarea triremelor construite de stat. Acest ritual, îndeplinit periodic în funcţie de necesităţi, era foarte scump, putînd implica o cheltuială de aproximativ 6.000 de drahme. Prin urmare, trebuia îndeplinit astfel încît să distribuie sarcina în modul cel mai judicios, la început împărţind-o între doi trierarhi (la sfîrşitul războiului peloponesiac), apoi, pe la anul 357, încredinţînd-o grupurilor numite simorii. Celelalte dări cu destinaţie militară ajungeau să-i lovească pe numeroşi zeucizi; era vorba în pricipiu de contribuţii excepţionale (*eisphorai*), dar care au devenit mai mult sau mai puţin regulate începînd cu războiul peloponesiac şi a căror percepere a fost facilitată pe la 378-377 de crearea simoriilor, modele ale simoriilor trierarhice, unde cei mai bogaţi deveneau garanţi. Pe aceleaşi categorii sociale se conta, mai ales începînd din a doua jumătate a secolului al IV-lea, şi în privinţa donaţiilor benevole (*epidoseis*), pentru care ele erau recompensate prin decrete onorifice. Acestea erau principalele resurse interne de finanţare militară în cetăţile în care veniturile regulate lăsau puţine excedente.

De la numeroşii cetăţeni atenieni aparţinînd ultimei clase cenzitare (mai mult de jumătatea corpului civic) se aşteptau, în schimb, numai prestaţii personale limitate, pentru mult timp, la armele cel mai puţin importante. Era cazul trupelor uşoare ale suliţaşilor, arcaşilor şi prăştiaşilor, a căror intervenţie pe flancurile falangei hoplitice a fost, pînă în secolul al V-lea, puţin eficientă şi a căror acţiune la distanţă părea atît de puţin recomandabilă moral, încît fusese interzisă în epoca arhaică, printr-un acord încheiat între calcidieni şi eretrieni, care-şi disputaseră mica cîmpie lelantină. Arcaşii în special nu se bucurau de o bună reputaţie, de la Homer la Euripide; un personaj al acestuia din urmă îl stigmatiza pe Heracle astfel:

> Nu a purtat niciodată un scut pe braţul stîng, nu a înfruntat o lance; mînuind arcul, arma cea mai josnică, era mereu gata de fugă. Pentru un războinic, dovada vitejiei nu este să tragă cu arcul, ci să stea nemişcat şi să vadă, fără să-şi plece nici să-şi întoarcă privirea, alergînd în faţa lui un întreg corp de lănci ridicate, mereu neclintit în grupul lui (*Heracles*, 159-64).

Începînd cu războiul peloponesiac şi mai ales o dată cu creşterea numărului de scutieri înarmaţi cu suliţe şi cu un scut mic (*pelta*), devine însă din ce în ce mai evident că trupele uşoare pot să-i învingă uneori pe hopliţi şi că folosirea lor se impunea în numeroase împrejurări (protejarea graniţelor teritoriale, război de asediu). Prejudecăţile la adresa arcaşilor s-au mai risipit în lumina faptelor, fără să dispară totuşi definitiv.

Aceloraşi categorii sociale le aparţineau vîslaşii care, încremeniţi pe băncile lor de vîslire, asigurau înaintarea triremelor în apropierea şi

în timpul bătăliei. O mare parte din ei aparţineau acestor categorii, din moment ce teţii atenieni nu reuşeau să completeze efectivele pentru 200 sau 300 de nave fără ajutorul străinilor. De îndemînarea lor depindea reuşita operaţiunii de lovire frontală a navei, bază a tacticii navale, întrucît formaţiunea de zece hopliţi îmbarcată pe fiecare triremă se afla acolo doar pentru a impresiona. Se poate spune că vîslaşii au avut un rol important în dezvoltarea imperialismului maritim atenian inaugurat de prestigioasa victorie de la Salamina, din 480. Şi totuşi, vîslaşii nu se bucurau deloc de o bună reputaţie în opinia aristocratică, aşa cum o vedem exprimată în ajunul războiului peloponesiac, în *Constituţia atenienilor* a aşa-numitului bătrîn oligarh sau, mai tîrziu, în opera lui Platon. Alte cetăţi, ca Sparta, se vor mulţumi să îmbarce pe navele lor soldaţi fără cetăţenie, supuşi proveniţi de la ţară sau străini, fiind rare acele cetăţi care, asemenea Rodosului în perioada elenistică, au apreciat serviciul în marină.

La marginile cetăţii

Regula proporţionalităţii dintre rolul militar şi statutul social al omului grec rămîne valabilă dacă extindem cercetarea pînă la periferia corpului civic.

Cei care aveau mai multe afinităţi cu cetăţenii erau fiii lor minori, întrucît aceştia erau viitori cetăţeni, educaţi şi trataţi ca atare. Aflaţi la jumătatea drumului între copilărie şi viaţa adultă, în Grecia, dar şi în alte părţi, asimilaţi fie cu natura, fie cu cultura, într-o fază de tranziţie puternic marcată de vechi rituri de trecere, copiii se consacrau unor practici care uneori îi opuneau, alteori îi pregăteau pentru lupta în falangele hopliţilor. Primul dintre aceste aspecte a atras în mod deosebit atenţia istoricilor moderni, cu prilejul numeroaselor paralele etnologice cu alte societăţi arhaice, cum ar fi cele africane din secolul al XIX-lea.

El apare în special în educaţia spartană (*agoge*), care timp de mai bine de zece ani înmulţea pentru tineri, grupaţi în „cete", probele de rezistenţă şi antrenamentele de luptă, solicitîndu-le mai ales isteţimea. La capătul acestei perioade de probă, cei mai buni dintre „ireni" erau supuşi aşa-numitei *krypteia*. Cei „ascunşi" erau trimişi în plină iarnă în cele mai îndepărtate regiuni ale teritoriului, fără provizii şi înarmaţi cu un simplu cuţit, cu obligaţia să nu se lase văzuţi şi să se hrănească din mici furturi, iar în timpul nopţii să vîneze iloţi, cărora eforii le declaraseră război. În timpul acestei perioade de izolare, preliminară acceptării lor definitive în comunitatea adulţilor, ei se comportau deci, pentru a ne exprima astfel, ca nişte anti-hopliţi.

La Atena, tinerii se aflau în grija statului pînă la o vîrstă mult mai avansată decît în Sparta, mai precis pînă la ieşirea din adolescenţă.

Erau apoi supuşi aşa-numitei *efebia*, a cărei existenţă datează probabil cel puţin de la începutul epocii clasice, fără îndoială sub forma unui singur an de formare rezervat primelor trei clase cenzitare. Noi însă o cunoaştem bine la o dată mult mai tîrzie, după reorganizarea şi consolidarea ei de către Epicrate, spre anii 335-334, în momentul cînd Licurg încearcă să restaureze o putere militară grav compromisă cu puţin timp înainte de înfrîngerea de la Cheronea în faţa macedonenilor. Un capitol din *Constituţia atenienilor* a lui Aristotel (42) şi unele inscripţii ne dezvăluie principalele aspecte ale funcţionării sale. Ea îi privea, în epoca respectivă, pe toţi fiii cetăţenilor, indiferent de situaţia lor cenzitară, pe durata celui de-al nouăsprezecelea şi a celui de-al douăzecilea an de viaţă. În primul an, după ce vizitau locuri sacre, efebii erau încorporaţi la Pireu şi primeau o instrucţie militară completă în ce priveşte mînuirea armelor infanteriei grele (hoplitice), tirul cu arcul, aruncarea suliţei, manevrarea catapultelor. Anul următor, erau trecuţi în revistă şi primeau din partea statului scutul şi lancea hoplitului, după care efectuau marşuri prin Attica şi stagii în posturile fortificate de la graniţă. Deşi înscrişi deja în registrele demelor, ei erau astfel, chiar dacă într-un mod mai puţin accentuat faţă de iniţiaţii lacedemonieni, marginalizaţi din punct de vedere spaţial, cum erau de altfel şi din punct de vedere politic, prin absenţa lor din adunarea poporului şi prin interdicţia de a apărea în instanţă, cu excepţia cauzelor care priveau dreptul familial. În timp de război, continuau să fie doar parţial luptători, fiindcă rolul lor, ca şi al celor cu vîrste cuprinse între 50 şi 58 de ani, se limita teoretic la apărarea Atticii.

Aceeaşi poziţie antitetică a tinerilor în raport cu adulţii se găseşte şi în alte înscrisuri, sub forme mai mult sau mai puţin definite şi la diferite niveluri. Ea reapare de pildă în distincţia, întîlnită în special la Platon, dintre vînătoarea nocturnă cu capcane, laţuri şi plase, recomandată tinerilor şi vînătoarea cu curse şi suliţe rezervată adulţilor. De asemenea, apare adesea în universul mitic, plin de eterni adolescenţi, imaturi şi sălbăticiţi din cauză că nu au reuşit să se integreze în lumea adulţilor, ca Hyppolit. Un alt reprezentant al acestui tineret care împinge pînă la limita maximă specificitatea proprie înainte de a se integra în comunitate este eroul atenian Melantos, „Negrul", care îl învinge prin isteţime (*apate*) pe campionul teban Xantos, „Blondul", într-un duel pentru stăpînirea unei mici zone de frontieră; de aici şi-ar fi luat numele Apaturiile, o sărbătoare în cursul căreia adolescenţii de 16 ani, deoarece atinseseră maturitatea fiziologică, erau prezentaţi fratriilor taţilor lor (aceasta este adevărata etimologie a termenului Apaturia) şi-şi sacrificau podoaba capilară.

O trăsătură comună a restului populaţiei era faptul că nu avea nici un drept politic şi nu făcea parte din cetate în sensul strict al termenului. Totuşi, aceşti non-cetăţeni constituiau un element indispensabil pentru

supravieţuirea cetăţii şi-i împărtăşeau, indirect, în timp de război, succesele şi mai ales înfrîngerile. Ei nu puteau trăi cu totul rupţi de activităţile militare. De fapt, dacă nu şi de drept, pasiv sau activ, în mod mai mult sau mai puţin regulat şi întotdeauna în poziţie subordonată, oamenii fără cetăţenie erau implicaţi în aceste activităţi în maniere concrete care depindeau, pentru fiecare categorie, de distanţa variabilă sau mai curînd de poziţia specifică faţă de corpul civic.

Astfel, la Atena, locuitorii stabili care erau într-un fel integraţi prin intermediul conferirii statutului privilegiat de meteci contribuiau în principiu, în unităţi separate, numai la apărarea teritoriului (ca hopliţi sau ca membri ai infanteriei uşoare, în funcţie de veniturile lor, dar nu şi în cavalerie) şi serveau mai ales în cadrul flotei, în calitate de vîslaşi sau de marinari specializaţi (dar nu de cîrmaci). Chiar şi ei erau supuşi la *eisphorai*, din care furnizau o şesime, dar trierarhia, în măsura în care implica, de mult timp, comanda unei trireme, nu îi privea. În armata lacedemoniană intrau, la rîndu-le, ca hopliţi, contingente de perieci, precum şi cercetaşi numiţi schiriţi, încartiruiţi într-o regiune de munte cucerită demult de Sparta de la Tegeea.

Rolul militar al sclavilor consta de regulă doar în a asigura în cadrul armatei, ca şi în viaţa civilă, serviciul personal al stăpînilor lor. Numai în perioadele critice sau de-a dreptul disperate, unii dintre ei puteau fi trimişi să lupte. Dispoziţiile adoptate în acest sens variau, pe de o parte, după statutul celor implicaţi şi mai ales după cum erau cumpăraţi, dintre atenieni sau dintre populaţiile indigene aduse în stare de sclavie, ca iloţii spartani. Pe de altă parte, ele depindeau de onorabilitatea sarcinilor ce le erau încredinţate sclavilor: vîslaşi sau infanterişti uşori, mai degrabă decît membri ai falangei hoplitice. În funcţie de aceasta, erau eliberaţi înainte sau după operaţiunile respective. Este semnificativ faptul că iloţii, consideraţi deosebit de rebeli, au fost categoric mai des mobilizaţi decît sclavii atenieni; este adevărat că vocaţia lor, de popor odinioară liber, explică atît spiritul de revoltă, cît şi calificarea lor militară relativ bună.

Chiar femeile de origine citadină – deşi curajul este, prin definiţie, esenţialmente masculin – au avut mai mult sau mai puţin de-a face cu războiul, fie ca victime exemplare, personificînd posibilităţile de supravieţuire a comunităţii în condiţii extreme şi capabile să înlăture cel mai bine pericolul prăbuşirii prin lamentaţii, rugăciuni şi încurajări adresate soldaţilor, fie, în mod cu totul excepţional, ca luptătoare improvizate în lupta directă pentru apărarea căminelor. În aceste cazuri ele se înarmează în mod corespunzător condiţiei lor (uneori cu unelte de bucătărie!) sau se folosesc de toate artificiile, prea puţin hoplitice, inspirate de firea feminină. Numai în universul mitic al amazoanelor sau în lumea utopică a *Republicii* platoniciene ele se transformă în femei-soldat, dar acolo această transformare este ori

condiţionată de o parţială desexualizare (extirparea sînului stîng pentru a putea purta arcul), ori limitată la fecioare (*parthenoi*), care nu găsiseră încă în căsătorie împlinirea firească a rostului lor.

Diletantismul militar

Un asemenea sistem de distribuire statutară a funcţiilor militare, întîlnit pretutindeni, sub diferite forme, pare să facă abstracţie de orice calificare dobîndită printr-o instruire specifică şi să fie pusă exclusiv sub semnul diletantismului.

Acesta este un loc comun în retorica oficială a oraţiilor funebre, care tinde în special să asimileze funcţia războinică celei politice. Cel mai bun exemplu ne este oferit chiar la începutul războiului peloponesiac de Pericle, care declară cu mîndrie: „Fiindcă noi nu ne bizuim atît pe fasturi amăgitoare, cît pe entuziasmul cu care săvîrşim faptele" (Tucidide, 2, 39)[1].

Dintre toate condiţiile sociale ce predispun la activităţi militare, cea mai privilegiată este cea de agricultor. Agricultura avea reputaţia de a fi cea mai bună iniţiere în război, din mai multe motive, expuse deja de Xenofon în lucrarea sa intitulată *Economicul* (5). În primul rînd pentru că posesia pămîntului „îndeamnă la apărarea cu arma în mînă a teritoriului, dat fiind că recoltele pe care acesta le produce sînt la îndemîna oricui şi la dispoziţia celui mai tare"; apoi, pentru că „agricultura te învaţă să comanzi altora", inculcînd simţul ordinii, oportunităţii, justiţiei şi pietăţii; în sfîrşit, pentru că aceasta „dă trupului vigoare". În această privinţă, agricultura îşi îmbină efectele cu cele ale vînătorii, considerată în *Cyropedia* (1, 2) „mijlocul cel mai eficace de pregătire pentru război":

> Într-adevăr efebii se obişnuiesc să se scoale de dimineaţă, să rabde de frig, să îndure căldura, să reziste la drum şi la alergătură; de asemenea ei se mai deprind să arunce cu suliţa sau cu lancea în animalele sălbatice, de oriunde s-ar ivi ele: atunci cînd vreo fiară le iese în cale şi se apără cu îndîrjire, ei caută s-o răpună sau să se apere, dacă aceasta ar ataca. De altfel este greu să faci o deosebire între ceea ce se petrece la vînătoare sau la război[2].

Dimpotrivă, activităţile meşteşugăreşti „distrug trupul muncitorilor care le exercită şi pe cel al stăpînilor lor, obligîndu-i să ducă o viaţă casnică, aşezaţi în întunericul prăvăliilor şi uneori să-şi petreacă toată ziua lîngă foc. Din cauză că trupurile sînt obosite, sufletele devin şi mai nevolnice", încît asemenea oameni „sînt consideraţi mediocri apărători

1. *Războiul peloponesiac*, ed.cit., p. 257 (n.t.).
2. Xenofon, *Viaţa lui Cyrus cel Bătrîn, întemeietorul statului persan*, trad. rom. Maria Marinescu-Himu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1967, p. 61 (n.t.).

ai patriei lor" (*Economicul*, 4). Aceste consideraţii ideologice se reflectă uneori în instituţii, dacă e adevărat, de pildă, că pentru a fi ales strateg la Atena trebuia să posezi pămînturi în interiorul frontierelor.

O altă condiţie pentru o asemenea alegere ar fi fost (fiindcă nu sîntem siguri în ce măsură şi pînă în ce perioadă a fost ea respectată) aceea conform căreia candidatul trebuia să fie tată de familie. Preocuparea de a apăra libertatea copiilor săi îi dă, într-adevăr, unui soldat o motivaţie în plus pentru a lupta; şi, după spusele lui Platon, „orice vietate se luptă mai abitir cînd odraslele-i sînt de faţă" (*Republica*, 5, 467 a)[1]. Realizîndu-şi din plin rolul social, un cetăţean ajungea la un grad suprem de responsabilitate şi disponibilitate, care-l făcea să se sacrifice pentru supravieţuirea comunităţii, cum a fost cazul acelor capi de familie pe care spartanii i-au înrolat în 480 în contingentul de 300 de bărbaţi trimis la Termopile.

Diletantismului soldaţilor îi corespundea cel al conducătorilor şi al căpeteniilor. Membrii adunării ateniene care hotărau desfăşurarea operaţiunilor militare pînă la cel mai mic detaliu nu aveau o competenţă militară specială. Majoritatea strategilor, cel puţin în secolul al V-lea, nu aveau nici ei mai multă, întrucît îşi datorau alegerea mai ales reputaţiei dobîndite în timpul dezbaterilor din adunare sau chiar într-un alt sector al vieţii publice, cum este cazul lui Sofocle. Prin urmare, pînă la sfîrşitul epocii clasice, cea mai mare parte a şefilor militari au fost bogătaşi cunoscuţi, care aveau, prin tradiţia familială, simţul înnăscut al comenzii şi puteau, cînd era nevoie, să contribuie la aprovizionarea trupelor lor; de exemplu, se poate constata că 61% din strategii atenieni cunoscuţi figurau în catalogul încrustat în piatră al marilor proprietari.

Istoricii moderni au insistat asupra rolului pe care îl aveau în antrenamentul militar diferitele practici sociale şi religioase, specifice acelor cetăţeni ce nu erau supuşi nevoilor şi se puteau bucura de timp liber (*schole*). Pe primul loc se situau probele de atletism care se pregăteau în palestre şi în gimnazii, prin tradiţie destul de înrudite cu viaţa militară şi care figurau în programa de concursuri organizate în cadrul spaţiilor sacre civice sau panelenice: curse, printre care una în armură grea, sărituri, aruncări, lupte şi întreceri atletice. Un campion în aceste domenii nu putea fi decît un soldat excelent, după cum rezultă dintr-o anecdotă relatată de Diodor din Sicilia, referitoare la Milon din Crotona: „Acest bărbat, de şase ori învingător în olimpiade, pe cît de bun războinic, pe atît de bun atlet, se spune că s-a prezentat pe cîmpul de luptă împodobit cu laurii olimpici şi purtînd însemnele lui Heracle, pielea de leu şi măciuca. Maestru al victoriei, el şi-a cîştigat admiraţia concetăţenilor săi" (12, 9, 6). Şi la Sparta, cei care cîştigaseră o coroană la jocurile olimpice luptau alături de rege. La acestea se adăugau

1. În Platon, *Opere*, trad. rom. Andrei Cornea, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, vol. V, p. 257 (n.t.).

dansuri procesionale cu arme hoplitice şi alte feluri de dansuri militare, dintre care cel mai cunoscut era *pirica*. După Platon, acesta

> reprezintă gesturile şi mlădierea corpului, cînd cineva se fereşte de loviturile inamicului de aproape ori de departe, fie ferind în lături, fie dîndu-se înapoi, fie sărind, fie aplecîndu-se, precum şi celelalte mişcări contrare care sînt obişnuite la atac, ţinuta unui om care azvîrle o săgeată, care aruncă o suliţă, care dă orice alt fel de lovituri (*Legile*, 7, 815 a)[1].

Totuşi, nu trebuie să împingem această viziune pînă la absurd. Ea a avut întotdeauna un revers: interesul constant al tuturor pentru operaţiunile militare, din raţiunile pe care le-am menţionat anterior, şi competenţa generală cîştigată prin experienţă (dovada fiind, în cazul Atenei în special, faptul că funcţiile militare înalte tindeau de fapt să se concentreze ereditar într-un număr limitat de mari familii).

Să nu uităm faptul că este în discuţie doar felul de a lupta al hopliţilor: numai despre ei vorbeşte persanul Pheraulas în *Cyropedia* lui Xenofon (II, 3, 9), spunînd că

> noi am învăţat acum să ne luptăm, aşa după cum văd că învaţă orice om şi la fel ca şi animalele care se deprind să se apere fiecare în cîte un fel, fără să fi învăţat de la cineva, ci numai din instinct. De pildă, boul împunge cu coarnele, calul se apără cu copita, cîinele cu botul, iar mistreţul cu colţii. Toate aceste animale, adaugă el, ştiu să se ferească de primejdiile care le ameninţă în primul rînd, fără ca vreodată să fi avut pe cineva care să le îndrumeze[2].

În schimb, nimeni n-ar fi negat, decît pentru a-l deplînge, faptul că lucrurile stăteau cu totul altfel în privinţa armelor de aruncare şi mai ales a marinei, care, după Tucidide (1, 142), constituie „o problemă de meserie".

Pe de altă parte, multe indicii ne fac să credem că în viaţa practică antrenamentul militar nu era atît de neglijat cum susţin ideologii aristocraţiei. În Atena secolului al V-lea, hopliţii trebuiau să primească o instrucţie serioasă în adolescenţă şi erau apoi convocaţi periodic la examene în care se verifica starea echipamentului şi, fără îndoială, se efectuau exerciţii de manevră în formaţii mici. Unii recomandau să se apeleze la instructori profesionişti, care mergeau din cetate în cetate ca să dea contra cost, în palestre particulare, lecţii de mînuire a armelor hoplitice; această artă, *hoplomachia*, ar fi fost inventată în Arcadia, pe la jumătatea secolului al VI-lea. Alţi instructori, de strategie şi de tactică (a se înţelege: pentru felul în care se exercită funcţia de strateg şi se dispun trupele pentru bătălie), făceau parte din anturajul lui Socrate, după *Memorabilia* lui Xenofon. În orice caz, nu încape

1. Ed.cit., p. 227 (n.t.).
2. *Viaţa lui Cyrus cel Bătrîn*, ..., ed.cit., pp. 122-123 (n.t.).

îndoială că spartanii, în ciuda neîncrederii în aceşti sofişti specializaţi în arta militară, s-au antrenat mai mult decît atenienii în meseria armelor, deşi Pericle îşi bate joc în oraţia lui funebră de asemenea oameni care „caută încă de tineri, prin exerciţii obositoare, deprinderea de a fi curajoşi" (Tucidide, 2, 39, 1)[1]. Din păcate, nu ştim aproape nimic despre metodele utilizate de aceşti „tehnicieni ai războiului", cum îi numeşte Xenofon; ştim doar că acordau o mare importanţă evoluţiilor tactice, între care figura un contramarş specific, ce va rămîne cunoscut sub numele de „laconica".

Trebuie mai ales să subliniem că, de-a lungul epocii clasice, s-a acordat o importanţă tot mai mare aspectelor tehnice ale artei militare. Această evoluţie este deja perceptibilă atunci cînd îl comparăm pe Herodot, la care *techne* nu ocupă prea mult loc undeva între viclenie şi forţă, cu Tucidide, la care ea este, alături de inteligenţă, indispensabilă într-un post de comandă. În secolul al IV-lea manifestările sale sînt prea numeroase pentru a fi amintite toate: apariţia unor tratate tehnice referitoare mai ales la războiul de asediu (ca *Poliorketikos* a lui Eneas Tacticianul); insistenţa lui Platon asupra necesităţii antrenamentului militar, după o tendinţă atestată în multe cetăţi (în special la Teba pe timpul lui Epaminonda şi al lui Pelopida); prioritatea acordată experienţei în alegerea strategilor, aşa cum se vede în *Politica* lui Aristotel şi într-un opuscul anonim din epoca elenistică tîrzie (*De eligendis magistratibus*) care citează drept exemplu „unele mici cetăţi bine orînduite", unde „există trei aleşi dintre cei care deja s-au exersat în strategie şi doi dintre tineri"; specializarea strategilor atenieni în diferite sfere de activitate şi deosebirea crescîndă dintre aceştia şi oratori, dintre războinici şi membrii adunării, care acţionează adesea în consens etc.

Mercenariatul

În evoluţia pe care am descris-o mai devreme intervine un fenomen ce pare, la prima vedere, total incompatibil cu rădăcinile civice adînci ale funcţiei militare: este vorba despre folosirea de către cetate a mercenarilor, profesionişti plătiţi ai războiului care servesc o putere străină.

Încă din perioada arhaică, grecii originari în special din Ionia şi-au oferit serviciile de „oameni de bronz" suveranilor orientali şi au asigurat, şi în Grecia, paza tiranilor. După o perioadă de pace, începînd cu războiul din Pelopones, mercenariatul se extinde treptat, mai întîi în beneficiul satrapilor persani din Asia Mică, apoi în întreaga lume grecească şi la periferia acesteia. Faimoasa expediţie a „celor zece mii", povestită de Xenofon în *Anabasis*, este caracteristică pentru această

1. *Războiul peloponesiac*, ed.cit., p. 257 (n.t.).

epocă: de-a lungul întregului secol al IV-lea, zeci de mii de greci de toate originile au luat această cale, fie ca hopliţi, fie ca soldaţi de infanterie uşoară sau scutieri. Alături de alţi mercenari, proveniţi din Balcani, ei au jucat un rol esenţial în cucerirea Imperiului Persan de către Alexandru şi unul şi mai important în instaurarea domniei regilor elenişti.

Cauzele mercenariatului sînt numeroase şi complexe. Principalele cauze au fost, probabil, legate de despărţirea individului de ţara de origine, fie cînd aceasta era dezmembrată (în principal în urma unui război), fie prin exil, fie, mai ales, din cauza sărăciei rezultate din suprapopulare, din catastrofe naturale sau schimbări ale situaţiei socio-politice. Dar viitorul mercenar putea fi atras spre aventură de perspectiva de a profita în străinătate de calificarea sa militară (hopliţi peloponesiaci, arcaşi cretani, scutieri traci) şi de a beneficia de generozitatea unui „patron" victorios şi bogat.

Utilizarea masivă a mercenarilor de către cetăţi nu a rămas fără consecinţe pentru acestea: tehnicitatea crescută a operaţiilor militare, dificultăţi financiare, tendinţa cetăţenilor de a se sustrage sarcinilor mai dificile (expediţii în locuri îndepărtate, serviciu în garnizoană), reinstaurarea tiraniei, destabilizarea raporturilor internaţionale tradiţionale în favoarea statelor mai bogate.

Din ambele puncte de vedere, dezvoltarea mercenariatului în secolul al IV-lea a avut deci o mare contribuţie la ceea ce în mod tradiţional se defineşte drept „criza" cetăţii; totuşi, pentru a nu depăşi prea mult cadrul pe care ni l-am fixat, ne vom limita să precizăm aici motivele pentru care cetăţile au putut să apeleze la mercenari.

Primul motiv este legat, fără îndoială, chiar de persoana acestora din urmă. În măsura în care mercenarii proveneau din vecinătatea lumii greceşti sau elenistice, ei nu erau percepuţi ca absolut străini, precum mamelucii în Imperiul Otoman. Mulţi dintre ei păstrau speranţa că-şi vor recupera la sfîrşitul peregrinărilor rangul de cetăţeni în ţările lor. În perioada serviciului, îi vedem adesea străduindu-se să refacă sub diferite forme modelul civic: obţinînd dreptul de cetăţenie graţie prestaţiei lor cinstite, uzurpîndu-l în cetăţile cucerite sau chiar în cele ale propriilor patroni, uneori întemeind, la rîndul lor, noi cetăţi, în cea mai bună tradiţie colonială, sau pur şi simplu creînd cele mai variate forme de asocieri pe baze profesionale, care se comportau ca nişte mici cetăţi (funcţii onorifice, trimiteri de ambasadori). Din acest punct de vedere este destul de semnificativ faptul că piraţii, care semănau în multe privinţe cu mercenarii, au adoptat şi ei un model statal, utilizînd structurile existente şi creînd altele noi.

În sens invers, trebuie să spunem că soldatul-cetăţean a avut întotdeauna ceva dintr-un mercenar. Pentru amîndoi, războiul trebuia să fie o activitate care aduce bani; în mod evident, de altfel, ei primeau aceleaşi recompense şi aceeaşi cotă-parte din pradă. Cînd cel dintîi era

trimis în ajutorul unei puteri străine, sentimentul său patriotic era lezat; nu sînt rare cazurile cînd nu se ştie bine dacă auxiliarii luptau ca aliaţi sau ca mercenari. Sistemul regulat de recrutare, în fine, putea tinde să-i transforme pe anumiţi cetăţeni în adevăraţi profesionişti ai războiului; astfel, la Atena, înainte de a începe să se apeleze, pe rînd, la diferite categorii de vîrstă, strategilor le era încredinţată de multă vreme alcătuirea „catalogului" cetăţenilor mobilizaţi, iar aceştia aveau tot interesul să dea prioritate voluntarilor şi, prin urmare, să ţină cont de atitudinile individuale.

De la sfîrşitul secolului al V-lea asistăm la constituirea în unele cetăţi a unei mici armate permanente, alcătuită adesea din 300 sau 1.000 de cetăţeni „aleşi", care erau, ca să spunem aşa, „mercenari interni". Argienii, de exemplu, au selecţionat în anul 422 „1.000 dintre cetăţenii lor, cei mai tineri, mai viguroşi şi mai bogaţi; scutindu-i de orice altă obligaţie şi întreţinîndu-i pe cheltuiala statului, li s-a cerut să se consacre unui antrenament continuu" (Diodor din Sicilia, 12, 75, 7). Cel mai celebru este batalionul sacru de la Teba, care a fost reorganizat în 379 de Gorgidas, „din trei sute de bărbaţi aleşi, cărora, după ce şi-au aşezat tabăra în Cadmeea, cetatea le-a pus la îndemînă putinţa de a-şi face exerciţiile şi de a-şi duce viaţa lor"[1]. În aceeaşi epocă, şi liga arcadiană s-a dotat cu „gardieni publici" numiţi epariţi, şi pretutindeni a crescut numărul soldaţilor selecţionaţi numiţi *epilektoi* (despre care în general nu ştim cum erau recrutaţi şi ce statut aveau).

Trebuie mai degrabă să situăm în acest context istoric proiectele de societate ideală pe baze funcţionale din epoca respectivă, decît să ne mulţumim să vedem în ele o reluare a vechii ideologii indo-europene sau o imitaţie a modelului egiptean. Aceste proiecte rezervau întotdeauna o poziţie-cheie clasei războinicilor. La Hippodamos din Milet, ea coexistă cu alte două clase, meşteşugarii şi agricultorii, iar subzistenţa ei este asigurată din proprietatea publică. Mult mai celebră este, desigur, *Republica* lui Platon, în care elita războinicilor, hrănită de masa anonimă a producătorilor reduşi la statutul de supuşi, duce o viaţă comunitară, în întregime subordonată intereselor cetăţii, sub conducerea înţelepţilor.

Diferitele tendinţe de profesionalizare militară ne obligă să nu accentuăm prea mult contrastul dintre mercenari şi soldaţii-cetăţeni şi să nu-i disociem, la sfîrşitul acestui capitol, în cadrul studiului privitor la problemele ridicate de integrarea armonioasă a funcţiei războinice în cadrul politic.

---

1. Plutarh, *Vieţi paralele,* vol. II, „Pelopida", trad. rom. N.I. Barbu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1963, p. 344 (n.t.).

Militarul și politica

Din acest punct de vedere, nesupunerea cronică a mercenarilor nu era singurul factor de dificultate. Rivalii lor, cetățeni de origine – „aleșii" –, nu doreau, în cele mai multe cazuri, decît să-și impună propria lege compatrioților lor. Dar acestea constituie doar manifestările cele mai spectaculoase ale tendinței, ca să spunem așa, structurale a celor ce reprezintă forța armată de a interveni, în absența altei forțe organizate, în viața internă a cetății, ca să impună interesele castei lor sau să asigure ordinea publică.

Orice disensiune internă care se transforma în război civil se traducea spontan în termeni militari, prin împărțirea soldaților în două tabere, după o linie despărțitoare ce opunea de regulă diferitele corpuri constitutive: cavalerii împotriva hopliților, hopliții împotriva infanteriei ușoare și a marinarilor. Abilitatea conducătorilor consta tocmai în a-i împiedica pe rebeli să se organizeze la acest nivel, reușind să-i dezarmeze preventiv sau să-i îndepărteze provizoriu sub un pretext oarecare, introducîndu-i în unități legaliste, interzicînd recrutarea de mercenari etc. Înfruntarea avea loc de obicei în cetate, începînd cu locurile obișnuite de adunare (agora, acropolis, teatru, gimnaziu), și se termina cu masacrarea sau exilarea învinșilor, care puteau să continue lupta stabilindu-se într-o cetate vecină sau într-un loc de la graniță, de unde puteau controla o parte a teritoriului. Sînt semnificative evenimentele petrecute la Atena în anul 411: ridicîndu-se împotriva oligarhilor susținuți de cavaleri, hopliții și marinarii din tabăra de la Samos au înlocuit strategii cetății, apoi s-au stabilit la Pireu și în final au reinstaurat democrația aici.

Conflictul era declanșat uneori de o modificare întîmplătoare a raportului de forțe în interiorul armatei. Astfel, în momentul asediului de la Mytilene, în 427, omul care deținea puterea, Salaithos, „înarmează cu arme grele poporul, care înainte era ușor înarmat, cu scopul de a ataca pe atenieni; dar soldații, după ce au primit armele, n-au mai vrut să dea ascultare comandanților, ci, strîngîndu-se în adunări, cereau aristocraților [...] să aducă grîul în văzul mulțimii și să-l împartă tuturor" (Tucidide, III, 27, 2-3)[1]. Dar se mai întîmpla și ca asemenea incidente să dureze mai mult sau mai puțin timp, fără să se ajungă la violență. Iată unele exemple împrumutate din *Politica* lui Aristotel:

> La Tarent, majoritatea cetățenilor fruntași fiind ucisă într-o luptă contra iapygilor, demagogia înlocui republica; aceasta puțin după războiul mezic [...]. La Atena, clasele fruntașe pierdură din puterea lor pentru că au fost îndatorate să servească și ele în infanterie după pierderile pe care le suferise arma aceasta în războaiele contra Lacedemonei (5, 1303 a)[1].

1. *Războiul peloponesiac*, ed.cit., p. 321 (n.t.).

Tot în favoarea democrației, la Atena, acționase înainte și faptul că „poporul, mîndru că a cîștigat biruința pe mare în războaiele medice, depărtă din funcțiunile publice pe oamenii cinstiți, pentru a încredința afacerile în mîna unor oameni corupți" (II, 1274 a)[2], ceea ce s-a repetat în secolul al IV-lea, cînd teții s-au înrolat în armata hoplitică.

Că nu este vorba despre simple epifenomene cu caracter patologic (cum tind să creadă istoricii moderni), ci de tendințe inerente în viața cetăților, se vede din atenția constantă pe care le-o acordă Aristotel. Deși diferitele regimuri s-au sprijinit pe criterii de bogăție și ranguri, se întîmpla ca ele să aibă grijă să stabilească o strînsă corespondență între funcțiunile politice și militare ale cetățenilor: o oligarhie trebuia să se sprijine pe cavalerie, o *politeia* să se compună din hopliți (sau chiar să rezerve, ca în cazul mallienilor, funcția magistraturii pentru cei apți, datorită vîrstei, să participe la lupte), în timp ce o democrație putea să conteze doar pe infanteria ușoară și pe marinari. Acest lucru era valabil și în privința fortificațiilor, unde „natura și folosul terenului variază după Constituții. Un oraș-cetățuie convine oligarhiei și monarhiei; democrația preferă șesul. Aristocrația respinge toate aceste poziții și își alege mai cu seamă cîteva puncte dominante fortificate" (*Politica*, VII, 1330 b)[3].

Din cauza constrîngerilor proprii artei militare, o asemenea armonie nu era întotdeauna ușor de atins, în special pentru oligarhi: cînd apelează la cei săraci pentru a-și constitui infanteria ușoară, „o formează numai contra ei înseși. Din contră, profitînd de diversitatea vîrstelor și folosindu-se de cei mai în vîrstă, ca și de cei mai tineri, trebuie a se dispune să se exerseze fiii oligarhilor, chiar din copilăria lor, la toate manevrele pedestrimii ușoare și a-i deprinde, de îndată ce-și încheie adolescența, cu lucrările cele mai grele, ca pe niște atleți adevărați" (VI, 1321 a)[4]. În caz de dezechilibru, structural sau întîmplător, prevalează factorul militar, „pentru că e cu neputință ca oameni care au forța în mînă să se resemneze la o supunere veșnică. Cetățenii armați sînt întotdeauna stăpîni de a păstra ori de a răsturna guvernămîntul" (VII, 1329 a)[5].

Toate aceste treceri, mai mult sau mai puțin legale și regulamentare, din tabăra militară în cea politică și insistența cu care Aristotel subliniază pericolele lor se completează cu conceptul nostru inițial despre război în Grecia antică. În măsura în care principalele

1. Aristotel, *Politica*, ed.cit., p. 284 (n.t.).
2. *Ibidem*, p. 92 (n.t.).
3. *Ibidem*, p. 168 (n.t.).
4. *Ibidem*, pp. 269-270 (n.t.).
5. *Ibidem*, p. 163 (n.t.).

moduri de exploatare şi de dezvoltare se bizuie pe folosirea constrîngerii extraeconomice, războiul poate figura doar ca fenomen raţional, strîns legat de instaurarea ordinii asigurate de justiţie, aşa cum o dovedeşte, chiar de la începuturi, lupta arhetipală dintre zei şi giganţi, care a dus la naşterea din Haos a Cosmosului. Războiul rămînea marea moaşă a comunităţilor politice. Era deci normal ca acestea să fie în permanenţă sau tulburate în interior, sau ameninţate din exterior de atacuri armate.

Referinţe bibliografice

Nu este aici locul să prezentăm o bibliografie amplă. Totuşi, se va putea constitui cu uşurinţă una pornind de la anumite studii generale.

Dintre manualele de inspiraţie factuală şi pozitivistă, apărute mai ales în Germania în secolul al XIX-lea şi la începutul secolului XX, cele mai utilizabile sînt cele ale lui H. Delbrück, *Geschichte der Kriegskunst im Rahmen der politischen Geschichte*, I, 1900 (ediţie nouă îngrijită de K. Christ, 1964) şi J. Kromayer şi G. Veith, „Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer", în W. Otto, *Handbuch der Altertumswissenschaft*, ed. a II-a, IV, 3, 1928; vezi şi P. Couissin, *Les Institutions militaires et navales des anciens Grecs*, 1932.

Unele sinteze recente propun o interpretare mai „sociologică" a războiului: F.E. Adcock, *The Greek and Macedonian Art of War*, 1957; J.-P. Vernant (coord.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, 1968; Y. Garlan, *La guerre dans l'Antiquité*, 1972 (trad. it. 1985); P. Ducrey, *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*, 1985, cu multe ilustraţii. De asemenea, R. Lonis, „La guerre en Grèce, Quinze années de recherches: 1968-1983", in *Revue des études grecques*, 98, 1985, pp. 321-379.

Numeroase texte mai specializate sînt marcate de această nouă orientare: ***, *Armées et fiscalité dans le monde antique*, 1977; J.K. Anderson, *Military Theory and Practice in the Age of Xenophon*, 1970; A. Aymard, *Etudes d'histoire ancienne*, 1967, pp. 418-512; A. Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, 1961; P. Brun, *Eisphora, Syntaxis, Stratiotika*, 1983; P. Ducrey, *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique*, 1968; Y. Garlan, *Recherches de poliorcétique grecque*, 1974; *Idem*, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, 1989; P.D.A. Garnsey, C.R. Whittaker (coord.), *Imperialism in the Ancient World*, 1978; P.A.L. Greenhalgh, *Early Greek Warfare*, 1973; V.D.H. Hanson, *Warfare and Agriculture in Classical Greece*, 1983; *Idem*, *The Western Way of War, Infantry Battle in Classical Greece*, 1989; V. Ilari, *Guerra e diritto nel mondo antico*, I, 1980; M. Launey, *Recherches sur les armées hellénistiques*, *1949-50* (reeditată în 1987 cu o postfaţă de Y. Garlan, Ph. Gauthier şi C. Orrieux); J.F. Lazenby, *The Spartan Army*, 1985; P. Leriche şi H. Tréziny (coord.), *La Fortification dans l'histoire du monde grec*, 1986; F. Lissarrague, *L'autre guerrier, Archers, Peltastes, Cavaliers dans l'imagerie attique*, 1990; R. Lonis, *Les usages de la guerre entre Grecs et Barbares*, 1969; *Idem*, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique*, 1979; N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, 1981 şi numeroase articole despre ideologia războiului;

L.P. Marinovič, *Le mercenariat grec au IVe siècle avant notre ère et la crise de la polis*, în rusă, 1975, trad. fr. 1988; J.T. Morrison, R.T. Williams, *Greek Oared Ships 900-322 B.C.*, 1968; W.K. Pritchett, *The Greek State at War*, I-IV, 1971-1985; A.M. Snodgrass, *Arms and Armour of the Greeks*, 1967; M. Sordi (coord.), *La pace del mondo antica*, 1885; P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*, 1981, pp. 123-207 (trad. it. *Il cacciatore nero*, Roma, 1988, pp. 279-311); *Idem*, „The black hunter revisited", in *Proc. Cambr. Philol. Soc.*, 212, 1986, pp. 126-144 (*cf. Mélanges P. Lévêque*, II, 1988).

Pentru o mai bună abordare a problemei, vezi E. Ciccotti, *La guerra e la pace nel mondo antica*, 1901; M.I. Finley, „Empire in the Greco-Roman World", in *Greece and Rome*, 25, 1978, pp. 1-15; *Idem*, „War and Empire", in *Ancient History*, 1985 (trad. it. in *Prometeo*, decembrie 1984, pp. 72-79); în afara lumii clasice: J. Bazin, E. Terray, *Guerre de lignage et guerres d'Etat en Afrique*, 1982; C. Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage*, 1986; W.V. Harris (coord.), *The Imperialism of Mid-Republican Rome*, 1984.

Dintre articolele recente semnalez: W.R. Connor, „Early Greek land warfare as symbolic expression", in *Past & Present*, 110, 1988, pp. 3-8; P. Krentz, „The nature of Hoplite Battle", in *Classical Antiquity*, 4, 1985, pp. 50-61; F. Lissarrague, „Autour du guerrier", in *La cité des images*, 1984, pp. 35-47; D. Miculella, „Ruolo dei militari e consenso politico nella polis aristotelica", in *Studi clasici e orientali*, 34, 1984, pp. 83-101.

Am plăcerea să le mulţumesc lui P. Ducrey, R. Lonis şi P. Vidal-Naquet pentru bunăvoinţa de a participa la discutarea manuscrisului meu.

Pentru a deveni om

Giuseppe Cambiano

„Care este ființa fără asemănare ce are patru, două și trei picioare?" Cu răspunsul „omul", Oedip a dezlegat ghicitoarea Sfinxului. Schimbarea modului de deplasare apare ca simbol pregnant al celor trei etape cruciale ale vieții omenești: copilăria, maturitatea și bătrînețea. Poziția verticală, pe care mulți filosofi, de la Platon și Aristotel încolo, au considerat-o o trăsătură esențială ce-l distinge pe om de restul lumii animale, semnifică totodată primatul ființei adulte și distanța pe care nou-născutul, atît de apropiat de condiția animală de patruped, trebuia s-o străbată pentru a deveni cu adevărat om. Bineînțeles, prima condiție este supraviețuirea, evitarea morții, deloc rară în Grecia antică, din cauza nașterilor premature sau anormale și a bolilor cauzate de alimentația necorespunzătoare sau igiena insuficientă, la care se adăuga neputința terapeutică a unei bune părți a medicinei antice. La Eretria, la sfîrșitul secolului al VIII-lea și începutul secolului al VII-lea î.Hr., distanța dintre copil și adult era marcată și de faptul că pînă la vîrsta de 16 ani morții erau înhumați, în timp ce adulții erau incinerați, supuși deci unui proces care consfințea trecerea lor de la natură la cultură.

Dar nu numai natura îndeplinea acest rol de selecție a supraviețuitorilor. Nașterea în bune condiții fizice te punea la adăpost de eliminare, la care se recurgea fără ezitare în caz de malformație, percepută de părinți și de către întreaga comunitate ca o pedeapsă divină de rău augur. La Sparta, hotărîrea de a cruța viața nou-născutului era rezervată membrilor mai vîrstnici ai tribului (*phyle*) din partea tatălui. Nou-născutul diform sau plăpînd era abandonat în apropiere de Taiget. La Atena sau în alte cetăți se recurgea la metoda expunerii nou-născutului într-un vas de pămînt sau într-un alt recipient, departe de casă, adesea în locuri sălbatice din afara cetății, unde putea să moară de foame sau sfîșiat de fiare, dacă nu era luat de cineva. Nu numai copiii malformați erau astfel expuși, ci uneori și copiii născuți în bune condiții fizice. Spectatorii reprezentațiilor tragice sau ai comediilor lui Menandru puteau urmări adesea pe scenă relatări despre copii abandonați și apoi găsiți; însuși Oedip a avut parte de

această soartă. Pentru a limita naşterile, Aristotel avea să prefere abandonului avortul, dar va sublinia în repetate rînduri necesitatea unei legi care să interzică alăptarea fiilor diformi. La Atena, hotărîrea de a-şi abondona fiul revenea tatălui, în timp ce în cetatea cretană Gortyna se prevedea că o femeie de condiţie liberă, dacă avea un fiu după divorţ, trebuia să-l ducă, în prezenţa martorilor, la casa fostului ei soţ; dacă acesta îl respingea, rămînea la latitudinea ei dacă avea să-l abandoneze sau să-l crească. În vechime, la Atena, tatăl avea dreptul să-şi vîndă propriii fii pentru a-şi acoperi datoriile. Această practică avea să fie interzisă de Solon, iar abandonul va deveni o soluţie alternativă mai ales pentru săraci. În *Perikeiromene* al lui Menandru, un tată povestea că şi-a abandonat fiul şi fiica atunci cînd soţia a murit la naştere; ca urmare, un vas cu marfă i s-a scufundat în Marea Egee şi s-a trezit dintr-o dată sărac.

Nu există date statistice sigure, dar este posibil ca majoritatea copiilor abandonaţi să fi fost nelegitimi, mai mulţi în orice caz decît cei legitimi sau bastarzi născuţi din părinţi de o naţionalitate căreia i se interzicea o căsătorie legală, în special fii de sclave. Este greu, chiar şi printre săraci, să găseşti cazuri de abandon al primului născut legitim de sex masculin, marea majoritate a abandonurilor implicînd nou-născuţii de sex feminin. Nu trebuie să uităm că la Atena, pentru a se căsători, fetele trebuiau să primească o dotă, spre deosebire de ceea ce se întîmpla în relatările homerice şi în familiile aristocratice din epoca străveche, unde viitorul soţ trebuia să ofere daruri tatălui soţiei. Abandonul era totodată o modalitate de a evita un exces de progenituri nubile, care ar fi continuat să apese, din punct de vedere economic, pe umerii tatălui. Mai ales în epoca elenistică, o dată cu scăderea natalităţii, căreia Polybios îi va atribui decăderea Greciei, şi cu apariţia unui tip de familie cu un singur fiu, abandonul pruncilor de sex feminin avea să atingă dimensiuni şi mai importante. Spre anul 270 î.Hr., poetul Posidippos afirma: „Fiecare om, chiar sărac, creşte un prunc de sex masculin; o fiică, şi cei bogaţi o abandonează".

Copilul abandonat astfel putea fi luat de cineva, care avea libertatea de a-l trata ca fiinţă liberă sau ca sclav; a-l trata drept fiinţă liberă nu însemna obligatoriu a-l adopta ca fiu. În dreptul atenian, adopţia constituia o tranzacţie între cel care adopta şi tatăl sau tutorele celui adoptat, numai cu scopul de a-şi asigura un moştenitor de sex masculin. Practica cea mai răspîndită era probabil aceea care-l aducea pe cel abandonat la sclavie, pentru a fi păstrat în propriul serviciu – în cazul fetelor, pentru a le transforma în prostituate – ori pentru a-l vinde la momentul oportun. Aelianus menţionează o lege tebană care le interzicea cetăţenilor să-şi abandoneze propriii copii, pretinzîndu-le taţilor săraci să-l ducă pe nou-născutul de sex masculin sau feminin în faţa magistraţilor, care urmau să-l încredinţeze celui ce putea să ofere

pentru el suma minimă stabilită. În schimbul cheltuielilor pentru creşterea lui, cumpărătorul putea apoi să-l folosească ca sclav.

În Grecia antică, a deveni om nu echivala pur şi simplu cu a deveni adult; condiţia părinţilor avea un rol hotărîtor în a decide cine putea şi cine nu să devină într-adevăr om. Nu numai aristocraţiile, dar şi democraţiile greceşti se sprijineau pe un număr limitat de inşi ce intrau în componenţa corpului civic, iar criteriul de admitere era originea. La Atena, problema fusese reglementată printr-o lege propusă de Pericle în 451-450 î.Hr., conform căreia doar cei cu ambii părinţi atenieni puteau să se bucure de dreptul de cetăţenie; legea a fost restabilită în 403-402, după o perioadă de relaxare în timpul războiului peloponesiac. Adam Smith a arătat că restricţiile ateniene în privinţa acordării dreptului de cetăţenie depindeau de necesitatea de a nu reduce nivelul avantajelor economice decurgînd din tributurile pe care Atena le primea din partea altor cetăţi. Desigur, sclavii aveau şi ei părinţi, da nu aveau dreptul la o paternitate recunoscută. Ei proveneau în cea mai mare parte din ţinuturi barbare, dar era posibil ca şi liberţii de origine greacă să devină sclavi. Mai ales războiul putea să se afle la originea stării de sclavie; o practică răspîndită în cetăţile cucerite era ca bărbaţii adulţi să fie ucişi, iar copiii şi femeile – transformaţi în sclavi. Astfel au procedat atenienii în timpul războiului peloponesiac cu locuitorii din Mytilene, Torone, Scione şi Melos. Uneori, tratatele de pace prevedeau restituirea copiilor căzuţi în sclavie. Îndemnurile adresate grecilor de Platon sau Isocrate de a nu-i aduce în sclavie pe alţi greci confirmă însă faptul că această practică nu era eradicată în secolul al IV-lea î.Hr. Încă din secolele precedente, copiii şi adolescenţii cu înfăţişare plăcută din cetăţile ionice cucerite de către persani aveau perspectiva de a deveni eunuci; Herodot povestea despre Periandros, tiranul Corintului, care din răzbunare îi trimisese la Sardos lui Alyattes 300 de băieţi, fii ai cetăţenilor de frunte din Corcyra, pentru a fi castraţi. Dar în timpul unui popas pe durata călătoriei, la Samos, aceştia fuseseră salvaţi de locuitorii insulei şi aduşi înapoi în patrie. O soartă mai puţin fericită aveau băieţii care cădeau în mîinile negustorului de sclavi Panionios din Chios, despre care tot Herodot povesteşte că îi castra cu mîna lui, pentru a-i duce apoi la Sardos sau la Efes şi a-i vinde barbarilor la preţuri mari.

În cetăţile greceşti, statutul de sclav presupunea excluderea din viaţa politică, interzicerea multor drepturi civile şi a dreptului de a participa la o bună parte din sărbătorile religioase ale cetăţii, dar şi de la palestre şi gimnazii, unde avea loc educaţia viitorilor tineri cetăţeni. Pentru un sclav, a deveni adult nu presupunea un salt calitativ, nici o pregătire treptată, aşa cum se întîmpla în cazul fiilor unor cetăţeni liberi. Dacă adjectivul *andrapodon*, omul-picior, folosit pentru a desemna sclavul, tindea să-l asimileze condiţiei de patruped, *tetrapoda*, termenul *pais*, cu care era desemnat în mod frecvent, sublinia condiţia

statornică de minor a sclavului. Cum spune Aristofan în *Viespile*, „este drept să-l numeşti *pais* pe cel care încasează lovituri, chiar dacă este bătrîn". La Atena erau autorizate legal pedepsele corporale, mai ales pentru sclavi şi copii, nu însă şi pentru adulţii liberi. În privinţa dreptului la învăţătură, probabil că numai sclavii pedagogi, care-l însoţeau pe fiul stăpînului la maestru, puteau indirect, asistînd la lecţii, să înveţe să scrie şi să citească. În principiu însă, singura învăţătură pe care un sclav putea s-o primească era legată de tipul de muncă şi de serviciu pe care îl efectua în beneficiul stăpînului, într-o gamă care mergea de la cele mai uşoare servicii domestice pînă la munca deosebit de grea a minerilor, rezervată exclusiv sclavilor şi pentru care erau folosiţi şi copiii, nu numai în minele din Nubia, despre care povesteşte Diodor din Sicilia, dar şi în cele ateniene din Laurion. Aristotel menţionează un învăţător din Siracuza care i-ar fi învăţat pe sclavi muncile domestice, inclusiv, probabil, dată fiind marea reputaţie a bucătăriei siciliene, arta culinară. Un stăpîn îşi putea trimite tinerii sclavi în atelierele de meşteşugari pentru a învăţa meserie, de pe urma căreia aveau apoi cîştiguri; dar poate că practica cea mai răspîndită era ucenicia concomitentă cu munca în prăvălia stăpînului. Şi o asemenea ucenicie începea, probabil, devreme; desenele de pe vasele ateniene cu scene de muncă în atelier înfăţişează numeroşi copii la muncă şi, cu siguranţă, nu putem exclude posibilitatea ca cel puţin o parte dintre aceştia să fi fost sclavi. Un meşteşugar putea, de asemenea, să cumpere sclavi pentru a-i învăţa meserie dacă nu avea fii cărora să le-o transmită. Aşa s-a întîmplat în secolul al IV-lea cu Pasiones şi Phormiones, deveniţi atît de pricepuţi în probleme bancare, încît au fost eliberaţi şi au devenit la rîndul lor proprietari ai băncii. În pledoaria *Contra lui Neera* a lui Demostene se povesteşte despre libertul Nicaretes, care, după ce a cîntărit cu atenţie însuşirile fizice a şapte fetiţe, le-a cumpărat, le-a crescut şi apoi le-a pregătit pentru meseria de prostituate, prezentîndu-le chiar drept propriile-i fiice pentru a atrage mai mulţi clienţi, iar după aceea le-a vîndut pe toate.

Dar nu toate activităţile meşteşugăreşti se aflau în mîinile sclavilor; mulţi străini şi chiar cetăţeni, mai ales cei mai săraci, exercitau personal aceste îndeletniciri. Copiii lor puteau primi instruirea fizică şi pe cea elementară, din moment ce simbriile învăţătorilor nu erau foarte mari, dar, cum spunea Protagoras în dialogul platonician cu acelaşi nume, fiii celor bogaţi intrau primii în şcoală şi ieşeau ultimii. Aristotel va spune limpede că săracii, neavînd sclavi, erau nevoiţi să-şi folosească soţiile şi copiii drept sclavi şi să-i ia cu ei la muncă. Şi pentru aceşti fii de cetăţeni săraci să devii om însemna în bună parte să depui o muncă de meşteşugar sau să munceşti la cîmp, chiar dacă, mai ales în cetăţile democratice, ca Atena, aceasta nu le interzicea dreptul de a participa în viitor la viaţa politică.

Lucrul era valabil şi pentru unele domenii cum ar fi medicina. Într-o scurtă scriere din *Colecţia hippocratică*, intitulată „Legea", ulterioară celei de-a doua jumătăţi a secolului al IV-lea, se afirmă că pentru meseria de medic învăţătura trebuie să înceapă devreme (*paidomathia*), spre deosebire de ceea ce se va întîmpla în epoca imperială cu un medic erudit în ale filosofiei şi ştiinţei, ca Galenus, care ar fi început ucenicia în medicină la vîrsta de 16 ani. Adeseori casa şi atelierul meşteşugarului se aflau în acelaşi loc, şi aici avea loc transmiterea secretelor meseriei, mai ales de la tată la fiu. Se cunosc adevărate dinastii de pictori şi de sculptori. *Jurămîntul* lui Hippocrate conţine, printre altele, angajamentul de a transmite cunoştinţe scrise şi orale propriilor fii, fiilor propriilor învăţători şi elevilor care, la rîndu-le, depuneau jurămîntul. Dacă cineva nu avea fii sau dacă aceştia nu aveau un talent anume – cum a fost cazul, după Platon, cu fiii sculptorului Policlet –, putea să adopte ca succesori fii ai rudelor sau prietenilor ori să-i aleagă ca învăţăcei pe fiii unor cetăţeni liberi care nu aveau destule mijloace de subzistenţă, sau, de asemenea, să cumpere sclavi şi să-i instruiască. În orice caz, singura cale de a învăţa o meserie trecea prin atelierul unui meşteşugar, şi nu pe căile instituţionale ale unei instruiri pe care o asigura cetatea.

Ca şi în cazul sclavilor sau al metecilor, ucenicia precoce tindea să-i separe pe fiii cetăţenilor săraci de cei de-o vîrstă cu ei, pentru a-i integra imediat într-o lume de adulţi, fără să mai parcurgă sau parcurgînd doar o porţiune limitată a unui itinerar treptat de integrare în corpul social, politic şi militar. De la această regulă făcea excepţie Sparta, care lăsa în întregime activitatea productivă pe seama iloţilor şi a periecilor. În general însă învăţarea acestor munci nu era considerată parte a aşa-numitei *paideia*, a procesului prin care deveneai om. Trebuie să amintim că termenul *paidià*, joc, derivat din cuvîntul *pais*, copil, era opus lui *spoude*, activitate „serioasă", de adulţi, şi nu unor cuvinte desemnînd o anumită muncă. În parodia *Norii* a lui Aristofan, abilitatea micuţului Fidippide de a construi căsuţe, nave şi cărucioare era considerată de tatăl său un bun indiciu cu privire la aptitudinile sale de a primi o educaţie superioară, şi nu de a deveni un bun meşteşugar. În schimb, în *Legile*, Platon va considera acest tip de joc o imitaţie a activităţilor artizanale ale adulţilor şi o pregătire adecvată în vederea acestora. În viziunea lui însă, aceasta avea prea puţin de-a face cu *paideia*; nu este întîmplător faptul că în *Legile* munca agricolă şi meşteşugurile erau lăsate în totalitate în seama sclavilor şi străinilor. După Plutarh, nici un tînăr de familie bună nu l-ar fi invidiat pe Fidias. Numai în epoca elenistică este atestată prezenţa desenului în *curriculum*-ul educativ, dar nu trebuie să ne gîndim la o învăţare cu scopuri profesionale. Conţinuturile şi metodele artelor puteau fi obiect al cunoaşterii şi pentru aceia care nu aveau să le exercite vreodată. Aşa stăteau lucrurile în cazul medicinei, despre care Aristotel şi Platon

consideră că merită să fie cunoscută, dar mai curînd pentru că oferă posibilitatea de a formula judecăţi temeinice sau pentru a-i utiliza teoretic rezultatele, decît pentru meseria de medic.

Sexul era un alt factor decisiv care determina cine devenea cetăţean adult în sensul deplin al termenului: femeile erau excluse. Existau, desigur, unele excepţii, mai ales în epoca elenistică şi dincolo de graniţele Atenei, dar în general, şi cu deosebire la Atena, o femeie era integrată în cetate în calitate nu de cetăţeană, ci de fiică sau soţie a unui cetăţean. Numai în epoca elenistică există cîteva informaţii privitoare la unele fete care sînt angajate personal într-un contract de căsătorie cu viitorul soţ; de obicei, acest angajament este semnat de tată sau de tutorele fetei. Pentru cea mai mare parte a fetelor de condiţie liberă din Grecia, maturizarea era legată de etapa decisivă a căsătoriei. Diferenţa de condiţie dintre copiii de sex masculin şi cei de sex feminin este bine exprimată într-o alternativă înfăţişată în *Memorabilia* de Xenofon: cui trebuie încredinţaţi copiii de sex masculin pentru a fi educaţi (*paideusai*) sau fiicele fecioare pentru a fi supravegheate (*diaphylaxai*)? În cazul fetelor, noţiunii de *paideia* îi corespunde aceea de custodie. Termenul „fecioară" (*parthenos*) se referea în primul rînd la statutul anterior căsătoriei, mai mult decît la integritatea fizică propriu-zisă. O lege atribuită lui Solon stabileşte că dacă un tată a descoperit că fiica lui întreţine relaţii sexuale înaintea căsătoriei – iar semnul irevocabil era starea de graviditate –, aceasta înceta să mai aparţină familiei şi putea fi vîndută. Pentru ea, perspectivele căsătoriei se închideau; de aici importanţa custodiei pentru a asigura condiţiile de acces la căsătorie.

Încă de la naştere, fetele îşi petreceau cea mai mare a parte a vieţii în casă, fiind lăsate în grija mamelor şi a sclavelor. Urbanizarea crescîndă, datorată creării *polis*-urilor, atestată după cea de-a doua jumătate a secolului al VII-lea, a determinat o deplasare sensibilă a atribuţiilor femeilor spre interiorul casei, lăsîndu-le bărbaţilor liberă mişcarea în spaţiul exterior. Numai femeile mai sărace erau obligate să iasă din casă pentru a lucra pe cîmp sau ca negustorese. În casă, fetele învăţau de timpuriu muncile domestice ale torsului şi gătitului. Numai sărbătorile religioase ale cetăţii reprezentau o ocazie pentru a ieşi, nu însă, desigur, şi banchetele, interzise femeilor care nu erau curtezane, dansatoare sau flautiste. Spre deosebire de bărbaţi însă, în Atena clasică aceste serbări nu coincideau cu momentele de iniţiere în viaţa adultă pentru anumite categorii de vîrstă. De iniţiere aveau parte doar grupuri restrînse de fete, alese să reprezinte itinerarul pregătirii pentru căsătorie. Astfel, în fiecare an, cu ocazia Areforiilor, două fete alese din familiile nobile, între şapte şi unsprezece ani, începeau, cu aproximativ nouă luni înainte de Panatenee, să ţeasă *peplos*-ul care urma să-i fie oferit Atenei cu ocazia acestei sărbători. Ţeserea de către fete a *peplos*-ului Atenei este atestată şi în alte părţi, de exemplu la Argos, în onoarea Herei. Poate că şi la Sparta fetele ţeseau tunica ce era consacrată, în fiecare an, lui Apollo în cadrul Hyacintiilor. În lunile dinaintea Panateneelor, cele două fete aveau un regim de viaţă special; iar la sfîrşit îşi lepădau veşmintele şi colierele de aur. Areforiile marcau pentru ele un moment de trecere şi de iniţiere: învăţau munca femeii, torsul şi ţesutul, şi se pregăteau să devină soţii şi mame, asumîndu-şi sarcina să poarte noaptea pe cap, de la Acropole pînă la o grădină închinată Afroditei, un coş al cărui conţinut nu trebuiau să-l cunoască şi pe care îl puneau într-un loc sub pămînt, de unde ieşeau purtînd alte obiecte sacre înfăşurate într-o pînză. În coş se aflau o păpuşă înfăţişîndu-l pe copilul Erechtheus şi şarpele, care simbolizau sexualitatea şi procreaţia. Din mii de fete erau alese două: ceea ce în trecut constituise poate trecerea colectivă a unei întregi categorii de vîrstă la o nouă condiţie, printr-o etapă de despărţire de comunitate şi o încercare, în perioada clasică a devenit obiectul unei reprezentări simbolice. Avem informaţii despre unele cazuri de sacerdoţiu încredinţat unor fete în etapa prenupţială în Arcadia şi în Calabria; fetele din Locris erau chiar obligate să se consacre pe viaţă slujirii templului Atenei. În mod normal însă, participarea fetelor la rituri şi servicii religioase era legată în mod simbolic de evenimentul decisiv al vieţii lor, care coincidea cu căsătoria. La Atena, bunăoară, evenimentul avea loc cu ocazia Brauroniilor. Unele fete, cu vîrsta cuprinsă între cinci şi zece ani, trebuiau să se consacre slujirii zeiţei Artemis la sanctuarul de la Brauron, lîngă Atena, pentru o perioadă pe care n-o cunoaştem. În amintirea ursoaicei favorite a Artemidei, care se refugiase în templul său, unde fusese ucisă, ele erau numite ursoaice şi răscumpărau acest sacrilegiu slujind în templu. În acelaşi timp, refăceau traseul ursoaicei de la condiţia sălbatică de care se eliberau, pentru a se pregăti să coabiteze cu soţul şi să integreze sexualitatea în cultură.

Procesiunile, dansurile şi corurile de fete erau elemente esenţiale în multe serbări din cetate. În secolul al IV-lea î.Hr., în procesiunea Panateneelor, 100 de fecioare, alese din familiile cele mai nobile, purtau obiectele de sacrificiu. Dar un mare număr de tinere ateniene participau poate mai mult ca spectatoare decît ca protagoniste ale serbării.

În Atena clasică, dar nu numai aici, nu existau şcoli pentru fetiţe sau adolescente. Ele puteau auzi de la mamele lor, de la rudele bătrîne şi de la sclave poveşti despre tradiţia mitică, legată de riturile religioase îndeplinite de cetate, şi uneori puteau chiar să înveţe să scrie şi să citească. Dar probabil că nu este departe de concepţia răspîndită în lumea bărbaţilor ideea exprimată în unele versuri ale lui Menandru: „S-o înveţi pe o femeie să scrie şi să citească? Ce greşeală nebunească! Ca şi cum i-ai mai da alt venin unui şarpe oribil". Şi în epoca elenistică analfabetismul pare mai răspîndit în rîndul femeilor decît în rîndul bărbaţilor, dacă ţinem co t de numărul de femei care apelau la alţii

pentru a scrie. La Teos exista o școală frecventată de copii de ambele sexe, iar la Pergam aveau loc concursuri de recitări poetice și de lectură pentru fete, dar acestea nu erau fenomene curente și chiar educația fizică era o prerogativă în esență masculină. Excepția cea mai importantă o constituia Sparta, unde fetele, la fel de bine hrănite ca și băieții, înainte de a învăța să țeasă și să gătească – ocupații rezervate în continuare sclavilor, nu soțiilor –, erau îndrumate de timpuriu să se antreneze, dezbrăcate și în văzul bărbaților, în alergări, în lupte, la aruncarea discului și a suliței. Nu știm dacă acestui exemplu spartan îi datorăm introducerea probelor feminine de alergare la jocurile olimpice, chiar dacă în zile diferite de acelea ale marilor probe. După Pausanias, acestea se desfășurau pe trei grupe de vîrstă. Nu știm însă dacă la întreceri participau și fete din Atena.

Mai puțin frecvent și mai greu era pentru fete să dobîndească o instruire superioară. O excepție o constituie cazul curtezanei Aspazia, apropiată a lui Pericle și, în mod semnificativ, o străină, nu o cetățeană, precum și grupul lui Sappho de la Lesbos, la începutul secolului al VI-lea î.Hr., pentru care nu avem un echivalent atestat în cazul Greciei clasice în secolele al V-lea și al IV-lea. Este vorba despre o asociație culturală în care fetele din Lesbos, dar și din unele cetăți de pe coasta ionică, practicau dansul și cîntul, învățau să cînte la liră și să participe la ceremonii de nuntă și religioase și, poate, la concursuri de frumusețe, dobîndind calitățile cerute pentru a se căsători cu personaje nobile. Acest fapt pare să confirme libertatea mai mare de care se bucură fetele din familiile nobile în epoca veche, comparativ cu discriminarea atît de caracterisică Atenei clasice. În acest cerc s-au dezvoltat și legături homoerotice, care, în cazul Spartei secolului al VII-lea, sînt atestate de partheniile lui Alcman, dar aceasta nu înseamnă că aici se făcea și o educație sexuală prenupțială.

În viața fetelor provenind din familii libere din Grecia, căsătoria reprezenta un rit de trecere decisiv. Prin căsătorie femeia realiza, în mai mare măsură decît bărbatul, o schimbare de statut radicală. Dobîndirea statutului de femeie, în locul aceluia de *parthenos*, însemna pentru ea să devină soție și potențială mamă a unor viitori cetățeni de sex masculin. Spre deosebire de aceștia, progeniturile feminine nu rămîneau timp îndelungat în casa tatălui, ci se căsătoreau devreme, adesea înainte de a împlini șaisprezece ani, și de cele mai multe ori cu bărbați mai în vîrstă ca ele cu cel puțin zece ani. Contractarea căsătoriei se petrecea chiar mai devreme; pentru sora lui Demostene aceasta s-a întîmplat cînd avea vreo 5 ani. Legea cetății Gortyna din Creta fixa începutul vîrstei nubile la doisprezece ani. Diferența de vîrstă nu era de natură să întărească legăturile afective și intelectuale dintre soți. Xenofon a atribuit lipsa de educație a soțiilor faptului că se căsătoreau la o vîrstă precoce.

Pentru a înțelege caracteristicile căsătoriei ateniene trebuie să ne amintim că aceasta era un contract între doi bărbați, tatăl sau tutorele fetei și viitorul soț. Pentru fete, în schimb, căsătoria însemna în esență mutarea din casa tatălui în casa soțului, despărțirea de prima și intrarea în cealaltă, trecerea de sub tutela tatălui sub cea a soțului în chestiunile juridice. În Egipt însă, care în viziunea lui Herodot și a lui Sofocle constituie antipodul prin excelență al lumii grecești, femeile ieșeau din casă pentru a procura hrana, în timp ce bărbații rămîneau în casă și țeseau. Viitoarea soție se pregătea de ziua nunții oferindu-i Artemidei jucăriile ei de fetiță și tăindu-și părul, semn al despărțirii de adolescență. La Trezena, fata îi dăruia centura Atenei Apaturia.

În ajunul nunții cei doi miri se purificau printr-o baie rituală, în cîntecele nupțiale, în care li se ura să aibă copii buni, iar tatăl miresei le aducea jertfe lui Zeus, Afroditei, Herei, Artemidei și lui Peitho. Ceremonia propriu-zisă, ca itinerar al fetei de la casa tatălui la aceea a soțului, confirma faptul că adevărata protagonistă a ritului de trecere și a schimbării de situație era femeia. Începutul nunții consta într-un banchet, în casa tatălui fetei, în timpul căruia un copil trecea printre meseni purtînd pîinea și rostind fraza: „Au alungat răul; au găsit binele". Pîinea simboliza trecerea de la sălbăticie la civilizație. La banchet, fata asista acoperită de văluri și înconjurată de prietene și numai la sfîrșit putea să-și arate chipul celor prezenți. După cîntecele nupțiale, libații și urări, un cortegiu nocturn iluminat de făclii o însoțea pe fată, care mergea la casa soțului într-un car. Aici intra purtînd o sită de orz, care prefigura noua ei îndeletnicire, prepararea hranei. Lîngă vatra noii sale case ea primea ofranda constînd din smochine uscate și prăjituri, care marcau integrarea ei în casă. Apoi cei doi miri intrau în iatacul nupțial, la ușa căruia stătea de pază un prieten al mirelui, și căsătoria se consuma. Prin însăși desfășurarea ei spațială, ceremonia nupțială se prezenta ca o trecere de la o casă la alta și nu din spațiul privat al casei în acela mai larg și public al cetății; prin mobilitatea ei, fata permitea instituirea unei legături între două familii.

„Căsătoria este pentru fecioară ceea ce războiul este pentru băiat" (Vernant). În situații de război și de amenințare continuă cu războiul, factor decisiv atît de prosperitate, cît și de decădere economică, deținerea de capacități militare era esențială. Pentru băieții care erau fii de cetățeni, maturizarea însemna să devină soți și tați, dar mai ales să devină cetățeni apți să apere propria cetate și să o conducă politic. Războiul și lupta cu armuri grele, în falange, nu erau încredințate, cel puțin pînă în secolul al IV-lea î.Hr., unei armate de profesioniști, ci cetățenilor, care trebuiau să dovedească aceleași virtuți de curaj și hotărîre necesare pentru a conduce cetatea în timp de pace. Acest lucru era valabil pentru toate cetățile, indiferent dacă erau conduse de un regim democratic sau aristocratic. Mai ales după victoria împotriva

Atenei în războiul peloponesiac, Sparta a reprezentat în viziunea multor intelectuali modelul ideal de cetate aptă să-şi pregătească tinerii pentru război. Xenofon atribuia această supremaţie caracterului public al educaţiei spartane, care nu lăsa educaţia copiilor în seama competenţelor şi a arbitrarului familiei. Nou-născuţii erau imediat puşi la încercare şi încredinţaţi doicilor care-i spălau în vin şi nu în apă, cei bolnăvicioşi fiind cuprinşi de convulsii. Doicile, şi nu mamele se ocupau de creşterea lor; nu îi înfăşau şi îi obişnuiau să se hrănească frugal, să nu se alinte şi să nu le fie frică de întuneric şi de singurătate. O anumită idealizare caracterizează educaţia spartană aşa cum este ea descrisă de Xenofon şi Plutarh. Dar este neîndoielnic că scopul acesteia era călirea şi antrenarea fizică încă din prima copilărie. Etapa decisivă începea la şapte ani, cînd băieţii erau grupaţi în echipe, *agelai* – termen ce desemnează în limbajul obişnuit turmele de animale care trebuie să fie păzite –, erau deprinşi să trăiască în comun în afara casei şi supuşi la *agoge*, antrenamentul pentru dobîndirea disciplinei, supunerii şi combativităţii. Numai moştenitorii aspiranţi la tron erau scutiţi, dar se menţionează că Agesilaos s-a supus acestor antrenamente pentru a învăţa şi el supunerea. Trecerea prin *agoge* îi făcea pe băieţi apţi să devină *homoioi*, „semeni", adică cetăţeni cu drepturi depline, scutiţi de prestarea oricărei munci. De la acest antrenament erau excluşi în mod firesc iloţii şi periecii. Băieţii erau raşi în cap şi obişnuiţi să meargă desculţi; la doisprezece ani începeau să poarte aceeaşi îmbrăcăminte atît iarna, cît şi vara şi dormeau pe saltele din trestie tăiată cu propriile lor mîini. În timpul Gymnopediilor, serbări care aveau loc în plină vară, făceau antrenamente în *agora*, goi sub soarele arzător. Primeau mîncare puţină, pentru a se obişnui să şi-o procure prin viclenie, furînd fără să fie prinşi, fiindcă în caz contrar ar fi fost biciuiţi. Supunerea se obţinea printr-un sistem de recompense şi pedepse: în toate etapele educaţiei sale, tînărul era supus ordinelor unuia mai în vîrstă, dar întotdeauna de condiţie liberă şi nu sclav, cum era pedagogul atenian. Un control social atît de riguros determina un conformism total şi întărea dorinţa de integrare în corpul social. Dar la aceasta se adăuga exigenţa specifică formaţiilor militare de a-i alege pe cei mai capabili să comande şi de a constitui trupe selecţionate. În acest scop se organizau întrecerile între membrii aceloraşi clase de vîrstă, în timpul serbărilor şi în cadrul tradiţiei tipice a luptelor simulate.

Muzica era şi ea prezentă în educaţia copiilor. În timpul Gymnopediilor aveau loc concursuri de dansuri corale, uneori cu măşti, pentru ambele sexe, aşa cum se întîmplă începînd cu secolul al VII-lea cu prilejul Karneelor, serbări în onoarea lui Apollo. La Hyacintii erau prezentate coruri de copii şi de adolescenţi. Dar partea centrală din *agoge* era ocupată, mai mult decît de învăţarea scrierii şi a citirii, de exerciţiile fizice care îi pregăteau pe tineri în vederea concursurilor. Nu este întîmplător faptul că în fazele mai timpurii ale jocurilor olimpice mulţi

campioni erau spartani. Alături de întrecerile sportive şi de război se aflau luptele simulate, care ritualizau agresivitatea şi se exprimau într-o complementaritate de cooperare şi înfruntare. Pe o insulă formată de rîul Eurotas, în apropierea templului Artemidei, o zeitate legată în mod special de universul adolescenţei şi de tensiunea dintre sălbăticie şi domesticitate, avea loc o luptă între două echipe de tineri, fiecăreia dintre ele fiindu-i desemnat, prin tragere la sorţi, unul dintre cele două poduri de acces dinspre uscat. În noaptea premergătoare întrecerii, cele două echipe sacrificau fiecare cîte un cîine lui Ares, zeul războiului; apoi erau puşi să lupte doi mistreţi şi se făceau pronosticuri asupra învingătorului. Întrecerea începea în zori şi consta în ocuparea insulei şi alungarea adversarilor, care erau azvîrliţi în apă, printr-un amestec de luptă hoplitică în formaţie şi încăierare sălbatică, din moment ce era admisă orice metodă, chiar şi muşcăturile şi loviturile în ochi.

Dar iniţierea propriu-zisă, cu etapele sale de separare şi viaţă izolată, iar apoi de reintegrare, se făcea prin aşa-numita *krypteia*, care privea doar o elită de efebi şi era practicată individual, nu în grup, în condiţii dificile de trai îndelungat sub cerul liber, fără îmbrăcăminte şi provizii şi avînd drept armă doar un cuţit. Ziua trebuiau să se ascundă şi să nu se lase surprinşi, pentru ca pe timpul nopţii să exercite un veritabil serviciu de poliţie faţă de iloţi, cărora le puneau capcane. Nu trebuie să uităm că spartanii adulţi aveau obligaţia de a participa zilnic la mesele comune ale bărbaţilor şi de obicei nu locuiau pe proprietăţile lor. În plus, revoltele sclavilor erau destul de numeroase. De aici importanţa unui serviciu de supraveghere şi poliţie; în acest mod, efebii începeau să fie folosiţi într-o funcţie publică. *Krypteia* era o instituţie opusă şi simetrică luptei hoplitice; avea loc noaptea, în munţi, era exercitată de indivizi izolaţi, neînzestraţi cu arme, şi lua forma vînătorii pe cîmpuri necultivate. Reprezenta momentul dramatic cînd insul părăsea vîrsta copilăriei şi se pregătea pentru război. Deveniţi bărbaţi, cei ce fuseseră supuşi la *krypteia* erau probabil încadraţi în corpul de elită al celor 300 de cavaleri, care nu luptau totuşi călare.

Cu toate acestea, la Sparta, trecerea la viaţa adultă, al cărei moment exact este greu de precizat, comporta o continuitate mai mare cu viaţa precedentă, prin dominanta militară prezentă în toate fazele. „Este greu de spus dacă la Sparta vîrsta adultă este o copilărie prelungită sau mai degrabă dacă nu cumva copilăria este un antrenament timpuriu pentru viaţa adultului şi a soldatului" (Vidal-Naquet). Căsătoria era considerată obligatorie, ca o condiţie esenţială pentru reproducerea viitorilor soldaţi, iar pentru celibatari erau prevăzute sancţiuni; dar ea nu era pentru tineri un rit de trecere care marca sfîrşitul adolescenţei şi angajarea într-un nou mod de viaţă. Căsătoria avea loc prin răpirea soţiei. Fata era tunsă, îmbrăca haine bărbăteşti şi trebuia să se culce pe o saltea de paie, singură şi în întuneric. Izolarea, care îl

pregătea pe efeb pentru funcția de soldat hoplit, o pregătea pe fată pentru căsătorie; aceasta era consumată rapid, după care soțul își lăsa soția și se întorcea să doarmă cu camarazii de vîrstă lui. Noțiunea de *oikos* de la Atena nu avea un corespondent aici; nici după nuntă, pînă la aproximativ treizeci de ani, soțul nu locuia împreună cu soția, ci, așa cum se întîmpla și în Creta, trăia în comun cu membrii din categoria sa de vîrstă și avea cu soția doar întîlniri ocazionale, cu scop de procreere, astfel încît era admis ca ea să fie fecundată și de alți bărbați. Mesele comune și conviețuirea prelungită între bărbați se împleteau strîns cu funcția pedagogică dezvoltată de raporturile homosexuale în societatea spartană. La banchetele adulților participau și *paides*, care deprindeau atitudinile și felul de a vorbi potrivite bărbatului adult liber inclusiv prin intermediul acestor raporturi homosexuale.

Obiceiul banchetelor era răspîndit în lumea greacă; este atestat și la Milet, Thurioi, Megara, Teba și în alte cetăți, în special în Creta, unde homosexualitatea îndeplinea un rol esențial în trecerea la vîrsta adultă. Încă din Antichitate se considera că multe instituții spartane erau de inspirație cretană. Aici, împărțirea pe categorii de vîrstă era esențială pentru organizarea societății și reproducerea corpului ales al aristocraților războinici aflați la putere, prin intermediul antrenamentului și al cooptării de noi membri. Și în Creta, după o perioadă în care se aflau permanent sub supravegherea femeilor, băieții luau parte alături de tații lor la banchete, unde stăteau pe jos și serveau la mesele adulților. Învățau citirea, scrierea și muzica și, sub conducerea unui *paidonomos*, se antrenau la gimnastică și în simulacre de luptă. La șaptesprezece ani, *paides* din cele mai bune familii adunau în jurul lor alți camarazi de aceeași vîrstă și formau *agelai*, în care erau hrăniți pe cheltuiala cetății. În fruntea fiecărei *agele* se afla aproape întotdeauna tatăl băiatului în jurul căruia se constituise grupul. Acesta îi conducea la vînătoare și la antrenamente și dădea pedepsele. În cei zece ani de încorporare într-o *agele*, pînă la vîrsta de aproximativ douăzeci și șapte de ani, înainte de a intra în grupul oamenilor maturi, denumit *eteria*, de a participa împreună cu ei la ospețele comune și de a dormi în *andreion*, casa bărbaților, tinerii se antrenau și în dansul războinic cu arme *pirrica*. În Creta, relația homosexuală dintre un băiat și un amant mai vîrstnic era esențială pentru a deveni bărbat, dar îmbrăca forma răpirii rituale și nu a curtării. Amantul care intenționa să răpească un tînăr le aducea la cunoștință prietenilor băiatului intenția sa cu trei zile înainte. Prietenii tînărului hotărau dacă permiteau răpirea sau o împiedicau, în funcție de rangul social al amantului. Condiția obligatorie era ca acesta să fie superior sau egal în rang cu băiatul. În acest caz, răpitorul, însoțit de prieteni, îl putea duce pe băiat în afara cetății, la țară, unde benchetuiau și se mergea la vînătoare – îndeletnicire tipică eroilor, modele ale efebilor – timp de două luni, după care nu mai avea voie să-l rețină. Momentul despărțirii era totodată unul de integrare într-o nouă viață, specific oricărei inițieri. Revenit în cetate, băiatul își redobîndea libertatea, după ce primise în dar echipamentul militar, un bou și o cupă; el sacrifica boul în cinstea lui Zeus și ospăta grupul care îl însoțise acasă, exprimîndu-și mulțumirea sau nemulțumirea în legătură cu perioada de intimitate petrecută împreună cu amantul. Dar pentru băieții de familie bună nu era bine să nu-și găsească un amant. Aceasta însemna că tînărul era lipsit de calitățile care l-ar fi făcut apt să intre în grupul adulților războinici, calități simbolizate de dăruirea armelor după inițierea homosexuală. În plus, cei răpiți se bucurau de locuri de onoare în coruri și gimnazii și, ca semn distinctiv, purtau haina primită de la amantul lor, intrînd astfel în elita celor numiți *kleinoi*, „iluștri".

Comparativ cu aceste modele educative, Atena le putea părea autorilor din vechime locul unde tații aveau libertatea să hotărască asupra drumului pe care fiii lor trebuiau să-l urmeze pentru a deveni adulți. Ceea ce este numai pe jumătate adevărat, fiindcă viața copilului și a adolescentului atenian era prinsă și ea într-o rețea deasă de manifestări religioase prin care cetatea își celebra propriile valori, implicînd în mecanismul său consensual întreaga comunitate. Autorul *Constituției Atenienilor* deplîngea numărul exagerat de sărbători de la Atena, mai mare decît în oricare altă cetate grecească, și faptul că sacrificiile, în timpul cărora se tăiau multe animale, îngăduiau să se asigure mîncarea pentru întregul *demos*, chiar și pentru cei mai săraci. La Atena, totuși, tatăl nu avea niciodată drept de viață și de moarte asupra fiului; lui îi reveneau însă decizia de a-l admite în familie și dreptul, pînă la majoratul fiului, de a-l transfera într-o altă familie prin intermediul adopției sau de a-l încredința unui tutore, pentru cazul în care el însuși murea. Orfan era considerat în primul rînd cel căruia îi murea tatăl.

Între a cincea și a zecea zi de la nașterea unui băiat aveau loc, în prezența membrilor familiei, Amfidromiile, în timpul cărora nou-născutul era purtat în brațe în jurul vetrei din casă, în semn că a fost acceptat. În cea de-a zecea zi aveau loc un sacrificiu și un banchet, iar copilului i se dădea un nume. În primii ani de viață el era încredințat pentru îngrijire mamei sau unei doici, de cele mai multe ori o sclavă, în timp ce tatăl își petrecea cea mai mare parte a zilei în afara casei. Herodot lăuda obiceiul persan ca băiatul să nu-i fie arătat tatălui înainte de vîrsta de cinci ani, pentru ca, în cazul în care murea prematur, tatăl să nu sufere.

Jocurile și povestirile din tradiția mitică ocupau timpul copilului, care, în timpul Anthesteriilor, serbări în onoarea lui Dionysos, era implicat într-un ritual avînd drept element central deschiderea chiupurilor de vin și degustarea vinului nou. Cu acest prilej aveau loc concursuri de băut, la care participau inclusiv sclavii și băieții mai mari de trei

ani. În cea de-a doua zi a serbării, aşa-numita zi a cupelor, aceşti băieţi primeau în dar cărucioare şi figurine din ceramică reprezentînd animale, precum şi un mic pocal cu care participau la întreceri, încoronaţi cu flori. Dreptul de a bea vin constituia primul pas spre integrarea în lumea adultă, unde banchetul, de la care femeile erau excluse, constituia una dintre manifestările importante. În mormîntul copiilor morţi înainte de a împlini trei ani se punea un mic pocal, care avea sensul unei realizări simbolice cel puţin în lumea de dincolo.

Şi iniţierea în Misterele Eleusine le era permisă băieţilor, iar printre funcţiile onorifice era prevăzut aici aşa-numitul *pais aph'hestias*, un fiu al cetăţii, aparţinînd unei familii ateniene nobile, ales anual să fie iniţiat pe cheltuiala comunităţii şi să obţină astfel pentru ea graţiile Demetrei. Alţi doi băieţi, aleşi după origine şi bogăţie, purtau în procesiunile din timpul Oschoforiilor, în cinstea lui Dionysos, crengi de viţă încărcate cu struguri şi erau îmbrăcaţi în haine femeieşti, după un obicei specific riturilor de trecere, care, dramatizînd accesul la virilitate, atenua în acelaşi timp trecerea la o nouă condiţie prin intermediul unei legături cu condiţia „feminină" a copilăriei, trăită în casă, într-o lume de femei pe care în acel moment era pe cale să o părăsească. Aceeaşi funcţie o avea tăierea părului, consacrată Artemidei în timpul Apaturiilor, la vîrsta de şaisprezece ani, cînd tatăl îşi recunoştea fiul în faţa fratriei.

Un moment esenţial în cadrul serbărilor era constituit de întrecerile de gimnastică şi concursurile muzicale, care aveau în acelaşi timp rolul de a demonstra în faţa adulţilor capacităţile dobîndite. Ele erau un instrument prin care comunitatea controla, pentru diferitele grupe de vîrstă care se întreceau, dacă existau condiţiile pentru propria reproducere şi supravieţuire. Astfel, în epoca clasică a Atenei, în timpul Oschoforiilor, la cursa de alergare de 7 kilometri participau 20 de adolescenţi din cele mai bune familii, dispuşi în cupluri. Fiecare cuplu reprezenta unul dintre cele zece triburi în care era subîmpărţită cetatea, care devenea în felul acesta adevăratul protagonist al jocului, încheiat cu procesiunea celor zece învingători. Dar întrecerile atletice pentru cele trei categorii de vîrstă – copii, adolescenţi şi adulţi, fuseseră introduse în anii 566-565 î.Hr. în cadrul Panateneelor. Acestea includeau jocuri consemnate deja în cea mai mare parte de Homer şi pentatlonul, alcătuit din luptă, alergare, săritura în lungime, aruncarea discului şi aruncarea suliţei. Nu există informaţii despre concursurile de înot, în schimb sînt atestate numeroase întreceri cu arme sau călare, precum şi spectaculoase lampadoforii, concursuri de ştafetă cu torţe, în timpul Teseelor, introduse spre anul 475 î.Hr.

Întrecerea era însă o realitate care depăşea graniţele cetăţii; ea deschidea tinerilor orizonturi dincolo de acestea şi trezea simţul competiţiei cu alte cetăţi greceşti, unde se organizau jocuri pythice, isthmice, nemeene şi olimpice. La această din urmă manifestare, întreceri pentru tineri au fost introduse încă din cea de-a doua jumătate a secolului al VII-lea, fără să fie însă permis pancraţiul, un amestec de trîntă şi pugilat, admis abia spre anul 200 î.Hr. La Olympia, în după-amiaza celei de-a doua zile a concursurilor aveau loc competiţiile rezervate adolescenţilor, copii legitimi ai cetăţenilor greci liberi, cu vîrste cuprinse între doisprezece şi optsprezece ani, chiar dacă, neexistînd certificate de naştere, nu se putea şti întotdeauna vîrsta reală a concurenţilor. Desigur, aristocraţii aveau mai multe posibilităţi de antrenament; astfel, întrecerile ecvestre, care necesitau un echipament mai costisitor, erau întotdeauna apanajul lor. Numai unor tineri promiţători cetatea sau unii stăpîni le dădeau bani pentru antrenament. Participanţii la jocuri aparţineau tuturor straturilor sociale, chiar dacă nu pentru toţi tinerii sportul constituia o componentă obişnuită a activităţii.

Lupta aristocratică din epoca arhaică era o dovadă a valorii individuale, în schimb lupta hoplitică a introdus acţiunea în grup şi cooperarea ca elemente decisive. Într-o anumită măsură, întrecerile contribuiau la consumarea acelui simţ al competiţiei individual, absent sau secundar în război. Scopul concursurilor nu era să stabilească întîietăţi; prin ele se urmăreau victoria individuală asupra adversarilor şi împărtăşirea gloriei cu propria familie şi cu cetatea. Acelaşi caracter îl aveau şi întrecerile muzicale care se organizau în multe locuri în lumea greacă. Avem informaţii despre un naufragiu petrecut spre sfîrşitul secolului al V-lea, în care au murit 35 de băieţi din Messena, membri ai unui cor ce se îndrepta spre Rhegium, cărora messenienii îndureraţi le-au înălţat în Olympia statui de bronz, iar Hippias din Elida le-a dedicat o inscripţie.

În momentul cînd funcţia militară a încetat să constituie prerogativa exclusivă a claselor aristocratice şi s-a conturat chipul nou al cetăţeanului hoplit, antrenamentul sistematic de gimnastică a trecut pe primul plan. În secolul al VI-lea î.Hr., aproape peste tot în Grecia au apărut gimnazii şi palestre. Ca şi teatrul, gimnaziul devine un edificiu caracteristic pentru cetatea greacă. O dată cu cuceririle lui Alexandru, cînd grecii s-au stabilit în Egipt şi în Orient, gimnaziul a devenit o marcă a identităţii lor, care-i distingea de populaţiile băştinaşe. La Ierusalim, marele preot Iason, dornic să se integreze în cultura ocupanţilor, a întemeiat, cu permisiunea regelui Antioh Epiphanes, un gimnaziu pentru copiii evrei. În gimnaziu, începînd de la vîrsta de doisprezece ani, dar poate şi mai devreme, băieţii se antrenau sub conducerea unui maestru, pedotribul, în toate exerciţiile de gimnastică care aveau loc în concursurile din cadrul cetăţii şi în cele dintre cetăţi. Ei se antrenau goi, unşi cu ulei şi în acompaniament muzical. În epoca elenistică, la Pellene, nu puteai intra în rîndurile cetăţenilor fără să fi frecventat înainte gimnaziul. De obicei însă frecventarea gimnaziului nu era prescrisă prin lege; faptul de a-l fi frecventat, totuşi, conferea o neîndoielnică distincţie socială. Nu întîmplător la Atena sclavilor le

era interzis să facă gimnastică şi să se ungă cu ulei în palestre. Aceasta îi împiedica şi să se deprindă eventual cu mînuirea vreunei arme, dar într-o lege atribuită lui Solon interdicţia era însoţită de aceea care nu dădea voie sclavilor să întreţină raporturi homosexuale cu băieţii de condiţie liberă. Într-o lege din Beroia de la jumătatea secolului al II-lea î.Hr., interdicţia de a frecventa gimnaziul se extindea şi la sclavii eliberaţi şi chiar la fiii lor, la indivizii decăzuţi, la cei care practicau prostituţia sau exercitau activităţi comerciale, la beţivi şi nebuni. Interdicţia avea rolul de a-i feri pe oamenii liberi de raporturi homosexuale nedemne. Fără îndoială, homosexualitatea avea o pondere importantă în comunităţile cu caracter accentuat militar, cum sînt Creta şi Sparta sau Teba în secolul al IV-lea î.Hr., comunităţi în care amantul îi dăruia iubitului său echipamentul de război în momentul cînd acesta era consacrat efeb. La Teba, aşa-numitul batalion sacru era alcătuit tocmai din asemenea perechi de amanţi. Dar chiar şi într-o cetate ca Atena raporturile homosexuale îndeplineau o funcţie decisivă în trecerea la viaţa adultă. După ce părăsea casa femeilor, băiatul îşi petrecea o bună parte a zilei în gimnaziu. Aici avea loc şi iniţierea lui în viaţa sexuală. Era greu pentru un tînăr atenian să aibă raporturi sexuale cu femei sau cu fete de condiţie liberă, mai ales din clase mai înstărite. Pe de altă parte, relaţiile cu tinerele sclave reduceau valoarea acestora şi semnificaţia lor emoţională. Chiar dacă nu trebuie să excludem posibilitatea ca între băieţii de aceeaşi vîrstă să fi avut loc raporturi homosexuale, regula stabilea o diferenţă de vîrstă între amant şi băiatul iubit de el. Această diferenţă făcea posibile, pe de o parte, distincţia între rolul pasiv şi cel activ, nu doar în sensul fizic, şi, pe de altă parte, dimensiunea pedagogică a raportului. Frecventarea gimnaziului era permisă, pe lîngă băieţi, doar cetăţenilor liberi adulţi care dispuneau de mult timp liber, deci înstăriţi şi de familie. Aceştia puteau să-i vadă pe tineri antrenîndu-se şi să converseze cu ei pentru a le trezi interesul. Curtarea era adesea descrisă de antici cu metafore ale vînătorii; o pradă este respectată şi rîvnită atunci cînd nu se lasă prinsă imediat. Băiatul trebuie să dea dovadă de stăpînire de sine şi să-şi pună amantul la încercare, testîndu-i caracterul. Pasivitatea constitutivă a iubitului nu trebuie să se transforme în sclavie. În acest fel se alcătuiau modele de conduită care tindeau să formeze capacităţile de a comanda sau de a fi comandat ale viitorului cetăţean liber. Băiatul de condiţie liberă ce se prostitua pentru bani era exclus din comunitate, deoarece accepta rolul pasiv de prostituat, care de obicei era asumat de sclavi sau de străini. La Atena erau prevăzute pedepse pentru taţii, părinţii şi tutorii care, pentru bani, obligau la prostituţie un băiat liber şi, de asemenea, pentru cel care-i cumpăra favorurile. Cînd îi creştea barba, băiatul abandona statutul de iubit. Devenit adult, putea să şi-l asume pe acela de amant, chiar dacă era căsătorit deja. Aşadar, raportul homosexual nu era văzut în opoziţie cu relaţia

heterosexuală. Dacă aceasta din urmă permitea, în cadrul căsătoriei, naşterea fizică a viitorilor cetăţeni liberi, dimensiunea pedagogică a raportului homosexual contribuia la formarea lor morală şi intelectuală.

Celălalt loc care, la Atena şi în alte părţi, poate chiar înaintea gimnaziului, îi primea pe copiii cetăţenilor liberi era aşa-numitul *didaskaleion*, şcoala unde aceştia învăţau să citească şi să scrie. Existenţa şcolii este atestată deja la începutul secolului al V-lea î.Hr., cînd, în Chios, acoperişul unei şcoli s-a prăbuşit, omorînd 119 băieţi care învăţau *grammata*. Această moarte în masă a copiilor era înregistrată cu o mare îngrijorare, fiindcă priva dintr-o dată micile cetăţi greceşti de o generaţie de schimb. În acelaşi secol, atletul Cleomedes din Astypalaia, privat de premiul la jocuri pentru că provocase moartea adversarului său, a lovit furios stîlpul care ţinea acoperişul unei şcoli unde se aflau 50 de copii. De asemenea, Tucidide relatează că tracii au dat năvală în şcoala cea mai frecventată din Mycalessos şi i-au ucis pe toţi copiii. Nu avem dovezi că ar fi existat o instruire obligatorie pentru fiii legitimi ai cetăţenilor atenieni înainte de epoca elenistică; totuşi, fiecare din ei putea să primească această instrucţie şi, în fapt, taţii aveau tendinţa de a-i trimite la *grammatistai* şi la pedotribi pentru perioade variabile, în funcţie de condiţia lor economică. Printre obligaţiile tutorelui unui orfan care nu era lipsit de mijloace se număra şi aceea de a-l educa, plătind cheltuielile.

Grija pentru orfani, la Atena şi în alte părţi, nu coincidea cu grija pentru săraci. Singurii orfani privilegiaţi erau fiii celor căzuţi în război, pentru care Atena a legiferat, începînd de la jumătatea secolului al V-lea î.Hr., întreţinerea şi educarea pe cheltuiala cetăţii pînă la vîrsta adultă. Decretul lui Teosotides va extinde temporar acest drept şi la fiii atenienilor care muriseră de moarte violentă în timpul tiraniei Celor Treizeci. Cu ocazia marilor Dionysii, înainte de reprezentaţiile tragice, orfanii celor căzuţi în război erau prezentaţi poporului şi un crainic anunţa că taţii lor muriseră vitejeşte, iar *polis*-ul îi va creşte ca pe fiii săi. Prin urmare, ei aveau dreptul şi la primele locuri la teatru. Era, în mod evident, o măsură politică menită să asigure coeziunea socială şi zelul militar; dar ea le permitea totodată unor membri ai clasei inferioare a teţilor să acceadă la o instruire pe care de obicei doar fiii cetăţenilor mai înstăriţi puteau să o primească. Şi Alexandru va dispune ca orfanilor macedonenilor căzuţi să li se plătească solda taţilor. Unele inscripţii din perioada elenistică atestă oferte ale persoanelor particulare către cetăţile Teos şi Milet cu scopul de a plăti salariile învăţătorilor pentru toţi băieţii de condiţie liberă, iar în secolul al II-lea î.Hr., regii Pergamului au trimis grîu şi bani la Rodos pentru a plăti aceste cheltuieli. Acestea sînt însă cazuri izolate; în mod curent, iniţiativa de a-şi instrui proprii fii le aparţinea taţilor. Învăţătura nu era în sine un factor de promovare socială; chiar şi fiii străinilor puteau să beneficieze de ea, dar aceasta nu le modifica statutul juridic.

Trimiterea fiului în casa particulară a unui învăţător – şi nu într-un edificiu public construit pe cheltuiala cetăţii cum era gimnaziul – era legată de tradiţia mitică, ce-l descria pe eroul trimis în afara casei la un tutore, ca Ahile la Phoenix. Dar aşa-numitul *didaskaleion* avea dreptul de a aduna mai mulţi elevi sub tutela unui singur învăţător. Băiatul era însoţit aici de un sclav al tatălui său, pedagogul, care trebuia să-l supravegheze şi putea să-l pedepsească, dacă era necesar. La Atena, învăţătorilor le era interzis să-şi deschidă şcoala, iar pedotribilor să-şi deschidă palestrele înainte de răsăritul soarelui şi să le ţină deschise după apus. Nu existau însă învăţători autorizaţi, desemnaţi sau verificaţi de cetate pe baza competenţei sau pe baza eliberării de diplome. Singurul control al şcolii asupra învăţătorului era de natură morală. Numai vîrsta înaintată şi existenţa unui loc public cum era gimnaziul puteau să aşeze relaţiile homosexuale pe o bază pedagogică corectă.

În *didaskaleion* băiatul învăţa să scrie şi să citească şi învăţa muzica, dar nu în scopuri profesionale, ca scribii orientali. O dată cu extinderea scrierii la redactarea legilor şi a decretelor cetăţii, competenţa cititului putea să nu mai fie relevantă pentru încadrarea în rîndurile cetăţenilor cu drepturi depline. Deprinderea cititului cu voce tare, trecînd de la litere la silabe, apoi la cuvinte şi, ulterior, deprinderea de a scrie urmînd aceleaşi etape puteau să ia însă ani întregi. De asemenea, băiatul învăţa pe de rost versuri şi fragmente mai ample din operele poeţilor, în special din Homer, care a fost întotdeauna considerat un punct de referinţă fără egal pentru a oferi modele de comportament şi un rezervor de valori. În schimb, limbile străine au lipsit întotdeauna din preocupările pedagogice ale grecilor. Într-un papirus din secolul al III-lea î.Hr., destinat şcolii, apar şi exerciţii de aritmetică elementară. Dar învăţarea matematicii superioare, care nu avea în vedere doar scopurile practice legate de calcule şi măsurători, a rămas întotdeauna limitată la un cerc destul de strîns de specialişti.

Aspectul competitiv a pătruns şi în acest tip de instrucţie, nu numai în cea sportivă. Există numeroase informaţii, mai ales din perioada elenistică, despre concursuri de citit şi de recitat; la Magnesia a avut loc chiar şi un concurs de aritmetică. Şi aceste întreceri se organizau de multe ori în timpul serbărilor relig.oase din gimnaziu sau din cetate. Lucrul era valabil mai ales pentru celălalt ingredient fundamental al educaţiei tinerilor alături de gimnastică: muzica, ce constituia componenta esenţială pentru coruri şi dansuri cu ocazia festivităţilor, atît la Atena, cît şi la Sparta.

După Polybios, în Arcadia muzica făcea parte din educaţia oamenilor pînă la vîrsta de 30 de ani. Învăţarea muzicii presupunea în primul rînd cunoaşterea lirei şi a cîntului acompaniat de aceasta. Pe lîngă liră exista şi aşa-numitul *aulos*, un instrument de suflat mai apropiat de oboi decît de flaut; dar lira permitea cîntatul din gură, în

timp ce *aulos*-ul deforma chipul şi, prin urmare, învăţarea lui i se părea unui aristocrat ca Alcibiade nedemnă de un om liber, întrucît nu-i permitea exprimarea prin cuvinte. Apollo îl învingea pe Marsias, virtuozul *aulos*-ului, nu doar în mitologie; încă din secolul al IV-lea î.Hr. utilizarea acestui instrument a fost treptat lăsată pe seama specialiştilor. Învăţarea unui instrument şi a cîntului, atît de importantă pentru cultul şi autocelebrarea cetăţii şi, prin urmare, pentru integrarea celor mai tineri în comunitate, se învăţa după ureche şi nu după semne scrise. În vederea concursurilor, corurile de băieţi erau pregătite de învăţători sub supravegherea unor coregrafi, cetăţeni aleşi pentru a exercita această funcţie, trecuţi de patruzeci de ani, destul de bogaţi pentru a putea suporta cheltuielile de instruire şi de organizare, care uneori îşi puneau casa la dispoziţie pentru repetiţii.

Gimnastica şi muzica erau elemente recunoscute în cetate pentru formarea cetăţeanului ca model uman. Momentul care preceda trecerea la condiţia de adult era efebia. La Atena, începînd din anul 338 î.Hr., instituirea efebiei – a cărei origine era probabil anterioară – se codifică sub forma unui serviciu militar. Acesta dura doi ani şi era obligatoriu pentru toţi fiii legitimi ai atenienilor, de orice condiţie socială, cărora cetatea le suporta întreţinerea. Comparativ cu perioada precedentă, inscripţiile din perioada 261-171 î.Hr. înregistrează o puternică scădere a numărului de efebi, între 20 şi 40 pe an, raportat la media precedentă de circa 650 pe an. În această perioadă, serviciul, redus la un an, nu mai era obligatoriu pentru toată lumea şi nici nu mai cădea în sarcina cetăţii, astfel încît cei săraci erau în mod automat excluşi. În secolul al II-lea î.Hr., efebii contribuiau la cheltuieli, la fel ca şi cetăţeanul bogat numit să se ocupe de ei. Într-o epocă în care ponderea militară şi politică a Atenei era în mod firesc diminuată, efebia a căpătat din ce în ce mai mult caracterul unei instituţii culturale de lux, atrăgînd, şi sub dominaţia romană, străini proveniţi din Orient şi din Italia. Începînd cu anul 161 î.Hr., aceasta a dus la o creştere a numărului de efebi. În epoca lui Aristotel însă, efebia îi privea numai pe cetăţeni: tinerii care împliniseră optsprezece ani erau înscrişi în registrul demei, circumscripţia teritorială de care aparţineau taţii lor. Adunarea reprezentanţilor comunităţii decidea, prin vot secret, cu privire la exactitatea vîrstei şi legitimitatea descendenţei noului cetăţean din părinţi atenieni. Ulterior, consiliul confirma sau respingea, dacă nu era reglementară, această înscriere, pe care uneori tutorii puteau să aibă interesul să o întîrzie, iar cei tutelaţi să o anticipeze. Tînărul respins se întorcea în clasa aşa-numiţilor *paides*, dar putea să facă apel în tribunal, riscînd totuşi, în caz că pierdea, să fie vîndut ca sclav.

Înscrierea în demă şi deci intrarea cu titlu deplin în statutul de cetăţean era un pas destul de dificil şi preceda efectuarea serviciului militar ca efeb, sub supravegherea unui *cosmetes* şi a zece *sophronistes*,

cîte unul pentru fiecare trib. Adunarea alegea doi pedotribi, un antrenor pentru arme, unul pentru tragerea cu arcul, unul pentru aruncarea suliței și unul pentru catapultă, în vederea instruirii efebilor. Cu ocazia serbării Artemidei Agrotera, efebii participau la o procesiune, iar în sanctuarul lui Aglauros depuneau jurămîntul de a apăra patria, granițele și instituțiile ei și de a nu-și părăsi camarazii de luptă. Apoi se duceau la Pireu, unde făceau serviciul de gardă în două fortărețe. În cel de-al doilea an de serviciu avea loc o trecere în revistă a efebilor în fața adunării din teatrul lui Dionysos, unde aceștia demonstrau ce învățaseră în timpul antrenamentelor militare. Înmînîndu-le scutul și lancea, cetatea exprima trecerea lor la stadiul adult de hopliți. Sub comanda unor strategi, ei patrulau pe teritoriul Atticii, stăteau de pază în fortărețe și prezidau ședințele adunării, purtînd hlamida neagră. Serviciul de patrulare la marginile cetății în regiunile de frontieră, populate cu străini, îl situa pe efeb într-o zonă intermediară, înainte de a-i permite să ocupe, ca cetățean cu drepturi depline, spațiul central al cetății, poate în amintirea sau ca moștenire a unei perioade de inițiere eșalonată pe categorii de vîrstă, deși depusese deja jurămîntul ca hoplit.

Efebii erau complet integrați în manifestările sărbătorești ale cetății; participau la întreceri și jocuri și, mai ales, făceau servicii în escorta transporturilor de obiecte sacre și de statui ale divinităților cu ocazia procesiunilor, urmînd itinerare canonice care traversau locurile simbolice ale cetății. Acest lucru nu se petrecea doar la Atena; avem informații despre răspîndirea efebiei în aproximativ o sută de cetăți elenistice. Urna conținînd cenușa lui Philopemenes, ucis în 183 î.Hr. de către messenieni, a fost purtată în procesiune la Megalopolis de către viitorul istoric Polybios, pe vremea aceea tînăr efeb de familie nobilă.

Dar mai ales, începînd din secolul al III-lea î.Hr., aspectul militar al efebiei a fost tot mai mult integrat unei instruiri de tip superior. Gimnaziul continua să reprezinte centrul vieții de efeb. Atena avea trei asemenea gimnazii în afara cetății, Liceul, Academia și Cinosarges. Spre sfîrșitul secolului al III-lea î.Hr. s-au adăugat încă două, Ptolemeus și Dyogeneio, ridicate poate în cinstea unor binefăcători particulari. În aceste gimnazii nu se desfășura doar o activitate de antrenament în gimnastică, ci aveau loc lecții și conferințe ținute de filosofi și retori, uneori și de medici. În secolul I î.Hr., un astronom ținea conferințe în gimnaziul din Delfi. Între anii 208 și 204 a fost ridicată în Ptolemeus o statuie a filosofului stoic Crisip, care probabil a predat aici. O nouă dimensiune își face astfel intrarea instituționalizată în viața tinerilor atenieni și chiar a străinilor, care vor veni în număr mare la Atena să asculte lecțiile filosofilor și retorilor. Și cu ea își face apariția cartea; biblioteci ale efebilor sînt atestate la Teos, Cos, Atena. Un decret atenian din 117-116 î.Hr. stabilea că efebii din fiecare promoție trebuiau să facă o donație în cărți.

Recunoașterea publică a importanței pedagogice nu numai a cărții, ci și a filosofiei, a retoricii și în general a unei instrucțiuni superioare pentru itinerarul pe care îl parcurgea tînărul pentru a deveni om nu era un fapt de la sine înțeles și, pentru a-i pătrunde semnificația, trebuie să facem un pas înapoi. Deși încă de la sfîrșitul secolului al VI-lea î.Hr., Xenofan din Colofon protestase împotriva primatului nejustificat acordat gimnasticii, care în opinia lui nu contribuia la buna funcționare și la bunăstarea cetății, în multe dintre cetățile grecești formarea cetățeanului-soldat se sprijinea pe echilibrul dintre gimnastică și muzică. Dar o dată cu mutațiile produse în formele vieții politice și cu creșterea, mai ales în cetățile democratice, a rolului central al cuvîntului ca instrument de adoptare a deciziilor, de impunere a punctului de vedere și de cîștigare a proceselor, acest echilibru a început să se strice.

În cea de-a doua jumătate a secolului al V-lea, sofiștii erau percepuți ca semne și factori ai acestei schimbări. Ei nu predau într-un loc stabil un învățămînt regulat și continuu, ci umblau din cetate în cetate, rostind discursuri demonstrative pentru a atrage elevi și dînd lecții în primul rînd pentru a-i învăța să vorbească în mod convingător în public. Era vorba în mare parte despre un învățămînt formal, care-i făcea pe elevi conștienți de nuanțele limbajului, figurile retorice și stil, dar nu se ostenea să aplice aceste cunoștințe în tratarea temelor politice, etice și religioase de interes general. Hippias din Elida era atent și la conținuturile disciplinelor speciale, de la astronomie la matematică; în acea epocă, matematica se constituia și lua formă didacticistă o dată cu opera lui Hippocrate din Chios. Învățămîntul sofiștilor era particular și plătit. De fapt, putea fi urmat doar de tineri provenind din familii mai înstărite; obiectivul lui consta în special în formarea elitelor pentru guvernare. Mai ales tinerii erau atrași de acest învățămînt. Învățămîntul sofiștilor putea să apară prematur în raport cu deosebirile tradiționale ale conținuturilor proprii în funcție de vîrstă, întrucît cobora spre o vîrstă prea fragedă învățarea și exercițiul deprinderii de a vorbi, care începînd de la Homer fusese considerat – alături de vitejia în război – caracteristica omului matur, dacă nu chiar a celui în vîrstă. Iar criteriul vîrstei era criteriul fundamental pentru atribuirea puterii în toate cetățile grecești. Tînărul trebuia înainte de orice să învețe să se lupte; deprinderea de a vorbi avea să vină cu timpul, cu experiența. Învățămîntul sofiștilor părea în schimb că vrea să sară peste anumite etape. Insuccesele și înfrîngerea Atenei în războiul peloponesiac contribuiau la slăbirea autorității generațiilor mai vîrstnice și a canalelor pedagogice tradiționale pe care acestea se sprijiniseră pentru ca fiii să devină asemenea taților. O temă tipică a dezbaterii în cea de-a doua jumătate a secolului al V-lea î.Hr. era dacă din niște tați răi pot să se nască fii vrednici și invers.

Conflictul dintre generaţii se află în centrul piesei *Norii* a lui Aristofan. Aici Socrate pare să fie asimilat cu sofiştii, fiind capabil să predea astronomia şi geometria, dar şi să ridice obiecţii şi să impună discursuri mai slabe. Spre deosebire de sofiştii itineranţi, Socrate era însă instalat într-un „gînditoriu", ridicat pe teritoriul cetăţii şi, din acest motiv, în acelaşi timp mai familiar cetăţenilor şi mai periculos. Frecventînd lecţiile sale, tînărul Fidippide putea să-şi contrazică tatăl, pe Strepsiade: „De mic tu m-ai bătut; de ce nu pot să-ţi fac şi eu acelaşi lucru? Şi eu m-am născut liber". Vîrsta înceta să mai fie un criteriu de diferenţiere. În această comedie, Aristofan exprima felul în care nostalgicii timpurilor trecute opuneau vechea *paideia* celei noi prin intermediul antitezei dintre gimnaziu şi agora. *Paideia* veche a gimnaziului, bazată pe muzică şi gimnastică, îi făcea pe băieţi pudici, robuşti şi fideli tradiţiilor; ea îi formase pe bărbaţii care luptaseră la Maraton. Cea nouă, în schimb, îşi avea sediul în agora şi în băi, care se umpleau de adolescenţi, lăsînd palestrele goale; aici ei învăţau nu măsura, ci cultivarea limbii şi ascuţirea ei pînă cînd se ridicau împotriva taţilor. În *Broaştele*, Aristofan îi reproşa lui Euripide că predă pălăvrăgeala, *lalia*, care golise palestrele, iar în *Cavalerii* Cîrnăţarul arăta că îşi primise educaţia în agora, printre încăierări şi înşelătorii, astfel încît un retor i-a putut prezice viitorul destin de demagog. În discursul *Contra lui Alcibiade*, Andocide foloseşte şi antiteza dintre gimnaziu şi tribunal, care se traducea prin inversarea sarcinilor specifice vîrstelor: bătrînii luptau, iar tinerii se adresau poporului. Modelul acestei răsturnări era considerat Alcibiade, care şi la Tucidide apărea drept campionul egalităţii dintre tineri şi vîrstnici, spre deosebire de bătrînul Nicias, cu ocazia hotărîrii privind expediţia militară împotriva Siracuzei.

Portretul lui Socrate din *Norii* lui Aristofan dovedeşte o altă schimbare importantă. În comedie, bătrînul Strepsiade este înfăţişat cu ironie ca frecventînd „gînditoriul" lui Socrate. Una dintre diferenţele cele mai evidente dintre figura filosofului Socrate şi cea a sofiştilor – care apare mai ales la Platon – consta tocmai în faptul că învăţămîntul filosofic se prelungea şi în timpul vîrstei adulte şi practic nu se încheia niciodată. Şcoala filosofică pe care avea s-o instituie Platon în secolul al IV-lea î.Hr. nu în agora, ci lîngă gimnaziul periferic al Academiei, nu se baza pe deosebirile de vîrstă. Un precedent al acesteia, comunitatea pitagoreicilor de la Crotona, se ocupa şi de adulţi, distingînd – după modelul iniţierilor religioase în mistere – două niveluri progresive de iniţiere cu conţinuturi ştiinţifice din ce în ce mai complexe. În dialogurile platonice, Socrate este prezentat pe rînd ca tînăr, adult şi vîrstnic care continuă să vrea să înveţe, astfel încît cîntăreţul din liră, Connos, pe care-l frecventa, era ridiculizat ca învăţător de bătrîni; în plus, este înconjurat de discipoli adulţi, cum ar fi Criton. În *Apologia*, activitatea lui Socrate se înfăţişează ca un fel de *paideia* permanentă

pentru toate vîrstele şi pentru toţi cetăţenii, în vederea unei continue perfecţionări a sufletului. Acuzatorii lui Socrate, Meletos în *Apologia* şi Anytos în *Menon*, considerau că adevăraţii educatori ai tinerilor erau cetăţenii atenieni care luau loc în adunări, în consiliu şi în tribunale. În sens invers, în *Protagoras*, sofistul făcea elogiul sistemului de educaţie atenian. Atenei, şcoală de democraţie şi de dreptate, Platon îi opune ideea radicală că aceiaşi cetăţeni atenieni, departe de a fi educatori, trebuiau ei înşişi educaţi. Transpunerea modelului dieteticii medicale de la corp la suflet îi permitea lui Platon să înţeleagă filosofia ca pe o tehnică educativă de prevenţie şi terapie indispensabilă la orice vîrstă.

În *Republica*, cetăţile istoric atestate, în special Atena, apar chiar ca nişte corupătoare ale firilor înzestrate cu înclinaţii către filosofie. O adevărată cetate, după Platon, ar fi trebuit să se ocupe de filosofie, spre deosebire de ceea ce se întîmpla în realitate. După o concepţie răspîndită – care la Platon este exprimată de Callicles în *Gorgias* şi Adeimantos în *Republica* –, discuţiile filosofice erau potrivite pentru tineri sau adolescenţi, nu pentru bărbaţii adulţi. Ele puteau contribui la *paideia* unui băiat, cu condiţia să fie apoi abandonate; pentru un cetăţean adult sau bătrîn, în schimb, erau nedemne, pentru că-l determinau să se stabilească la marginile cetăţii, să şuşotească într-un colţ cu trei sau patru băieţi, în loc să meargă în centrul agorei, *meson*, unde bărbaţii dădeau tot ce aveau mai bun, participînd la conducerea treburilor politice. În mod efectiv, şcoala filosofică îi apărea şi lui Platon al *Republicii* drept un loc unde se putea corecta proasta educaţie pe care o asigurau cetatea şi sofiştii, care nu făceau decît să repropună valorile ei dominante şi deci să-i perpetueze boala. Chiar şi geografic, şcolile filosofice erau în general îndepărtate de centrul cetăţii.

Răsturnînd punctul de vedere curent, Platon excludea din cetatea dreaptă o învăţare timpurie a celei mai complexe părţi a filosofiei, dialectica, deoarece aceasta putea fi folosită – cum se întîmpla în cazul sofiştilor – pentru a contrazice şi a pune în discuţie valorile tradiţiei, şi preconiza că vîrsta cea mai potrivită pentru a începe studiul filosofiei era vîrsta de treizeci de ani, după ce se studiaseră îndelung disciplinele matematice. Nu înseamnă că Academia platonică nu primea elevi sub vîrsta de treizeci de ani, dar Academia nu se afla într-o cetate dreaptă. Şi Aristotel va fi conştient de diferenţa de nivel în ceea ce priveşte capacitatea de învăţare, recunoscînd că tinerii puteau deveni cu uşurinţă buni matematicieni, dar nu puteau dobîndi la fel de uşor înţelepciunea necesară pentru a se orienta în problemele vieţii sau competenţa în studiul filosofiei naturii, pentru că în aceste domenii era necesară multă experienţă individuală, pe care numai vîrsta o putea da. Este interesant că în *Caracterele* lui Teofrast sînt ridiculizate figura aşa-numitului *opsimathes*, a celui care se apucă tîrziu de învăţătură, sau manifestările de juvenilism ale adulţilor care voiau să facă încă

gimnastică, să alerge și să danseze cu băieții, dar nu pomeneau nimic despre instruirea superioară și despre filosofie. În general, filosofii antici au împărtășit întotdeauna convingerea lui Epicur că nici o vîrstă nu este potrivită ca să te ocupi de salvarea sufletului, deci să filosofezi.

Între secolele al IV-lea și al III-lea î.Hr., figura filosofului tinde să apară ca un nou model de om, uneori în contradicție cu imaginea tradițională a cetățeanului. Această transformare era posibilă prin asimilarea în acest nou model și prin transpunerea pe un alt plan a însușirilor ce caracterizau morala hoplitului: rezistența, autocontrolul, cooperarea. În *Phaidon*, Socrate e reprezentat senin în așteptarea morții, fără să se dezică de filosofie, întocmai cum hoplitul știa s-o înfrunte luptînd pentru patrie. Integrarea moralei militare în morala filosofică își va celebra triumful în stoicism, prin figura înțeleptului insensibil la suferințe și neîngenuncheat de loviturile sorții. Chiar și funcția procreativă putea fi asimilată și transpusă la un nivel superior; la Platon, aceasta se exprima prin metafora sufletului gravid de știință și apt să dea naștere unor iscusite întrebări filosofice. Școala filosofică devenea locul de reproducere și de perpetuare a unui nou model uman. Lui Platon, aceasta îi permitea să includă în noțiunea de eros, înțeles ca vehicul al înălțării la filosofie și deci ca instrument esențial în devenirea omului adevărat, acel raport între adult și tînăr ținînd, în lumea greacă, de dimensiunea pedagogică a relației homosexuale. Îi permitea însă în același timp să nu mai mențină o distincție radicală și rigidă între funcțiile sexelor. Atît în *Republica*, cît și în *Legi*, personajele masculine și feminine parcurg un itinerar educativ comun, pentru ca, adulți fiind, să acceadă la aceleași funcții; acest lucru era valabil nu numai pentru muzică și gimnastică, dar și pentru antrenamentul militar și pentru cel filosofic. În *Legi*, cea mai importantă diferență dintre cele două sexe consta în fapul că femeile se căsătoreau cel puțin cu zece ani mai tinere decît bărbații și aveau acces la funcțiile publice la zece ani după bărbați, spre patruzeci de ani.

Prezența femeilor este atestată în Academia platonică și în școala lui Epicur, precum și în rîndul cinicilor, dar e greu de spus dacă ele au predat sau au scris; este vorba însă de cazuri rare. În ciuda afirmațiilor lui Platon, filosofia rămîne în mare parte o îndeletnicire masculină. Aristotel va dezamorsa aspectele cele mai explozive ale polemicii platoniciene împotriva cetății istorice: pentru a deveni om, adică bun cetățean, și îndreptățit să conduci cetatea, nu era necesar să fii filosof. Aceasta nu înseamnă că, pentru Aristotel, filosofia nu reprezenta, la fel ca pentru Platon, cel mai bun mod de viață și că pentru a avea acces la ea nu trebuia să fii obligatoriu cetățean și deci titular al unor drepturi și îndatoriri politice față de cetatea în care se desfășura activitatea filosofică. Dar antrenamentul și exercițiul filosofic erau pe deplin compatibile și cu condiția de metec, ca în situația lui Aristotel, originar din Stagira, și a multor filosofi din epoca elenistică, veniți din

diferite cetăți ale lumii grecești pentru a studia și apoi stabiliți la Atena ca învățători, refăcînd la rîndu-le un itinerar care încă din secolul al V-lea î.Hr. l-a făcut pe Anaxagoras să se mute din locul de baștină, Clazomenai, la Atena. Stoicii ajungeau chiar să teoretizeze compatibilitatea practicării filosofiei cu condiția de sclav.

În supozițiile și postulatele diferitelor curente, filosofia se prezenta, de asemenea, drept cel mai adecvat mijloc pentru realizarea obiectivului de a deveni om. Dar a deveni om la vremea aceea nu însemna pur și simplu a deveni cetățean. Cetatea nu putea să urmeze acest îndemn de îndepărtare de ea a filosofiei, nici această deosebire între a deveni cetățean și a deveni filosof. Culmea acestei distanțări a fost atinsă de cinici, dar prin intermediul unei transformări a imaginii copilului. Cea mai mare parte a filosofilor, cu excepția mai ales a cinicilor, împărtășeau concepția curentă despre copil ca fiind lipsit de rațiune și de cuvînt, amplu atestată de la Homer la oratorii secolului al IV-lea. Tocmai aceste caracteristici ale copilului făceau ca situația lui să fie deosebit de delicată și să fie necesar un sprijin încă de la început, dacă se dorea să ajungă la condiția de om. În concepția lui Platon, erau necesare chiar un fel de gimnastică intrauterină indirectă prin intermediul mișcărilor efectuate de mamă, apoi o viață desfășurată nu numai în interiorul casei și forme de joc care să imite și să prefigureze activitățile și însușirile vîrstei adulte. Și după Platon, numai *paideia* putea să ducă la formarea omului; el introducea aici exigența unei educații publice – ca la Sparta, dar fără privilegierea unilaterală a gimnasticii – accesibile tuturor, cuprinzînd cititul și scrisul, învățarea cîntatului din liră și a dansului.

Premise destul de asemănătoare se afirmau și în discuția despre *paideia* în cetate, expusă de Aristotel în *Politica*. Dar, pe linia considerațiilor din literatura medicală, el acorda o atenție majoră condițiilor fiziologice ale copilului. În interiorul unui tablou al naturii copilului, articulat după o scală continuă, de o complexitate gradată, culminînd cu figura omului adult, caracterizat de o raționalitate deplină și de statura verticală, în viziunea lui Aristotel, acesta apare ca periculos legat de animalitate, după cum dovedește condiția sa de „pitic", cu membrele superioare mai dezvoltate decît cele inferioare și de aceea obligat să se deplaseze în patru labe, ca animalele. Din cauza disproporției membrelor, căldura alimentelor ingerate se ridică spre partea de sus și face ca bebelușii să doarmă cea mai mare parte a timpului și să înceapă să viseze abia spre vîrsta de patru sau cinci ani. După Aristotel, în primele patruzeci de zile, nou-născutul treaz nu plînge, nu rîde și nici măcar nu percepe stimulii, adică este lipsit de trăsăturile tipice care-l diferențiază pe omul adult de restul animalelor. Sufletul micilor viitori oameni nu se deosebește, în prima perioadă a vieții lor, de cel al animalelor; ca și animalul, copilul nu poate fi

considerat propriu-zis fericit și capabil de acțiuni care presupun uzul raționamentului și al capacității de deliberare. Spre deosebire de animale totuși, copilul este susceptibil de un proces de dezvoltare și de îndepărtare de această condiție animală, atît prin raportul dintre membrele inferioare și cele superioare, care ajung să se echilibreze, cît și prin modul de articulare a facultăților psihice. Pe acest itinerar natural de la potențialitățile vieții infantile la actualizarea însușirilor umane ale adultului se poate articula activitatea educativă, menită să însoțească dezvoltarea firească. „Nimeni nu ar alege să trăiască toată viața cu rațiunea (*dianoia*) unui copil", conchidea Aristotel în *Etica Nicomahică*, exprimînd un punct de vedere mult mai răspîndit.

Și totuși, tocmai de o asemenea viziune par să se apropie tezele cele mai radicale ale filosofilor cinici. O premisă a lor era renunțarea la raportarea metaforică a vîrstelor vieții umane la istoria speciei umane care l-a determinat pe Eschil, în *Prometeu*, să-i desemneze pe oameni – în condiția lor dinainte de a primi darul lui Prometeu, constînd în cunoașterea astrelor, anotimpurilor, navigației, literelor alfabetului, medicinei, divinației și, în general, a tuturor așa-numitelor *technai* – cu apelativul, deja folosit de Homer, de „copii" (*nepioi*), incapabili să vorbească. Concepția cinică, dimpotrivă, se configura ca o regresie deliberată spre copilărie, paralelă cu o întoarcere dinspre cultură înspre natură. Desigur, unele excepții de la imaginea negativă asupra copilului se pot întîlni și înainte de cinici. Astfel, *Imnul către Hermes*, datorat lui Homer, înfățișa portretul zeului-copil precoce, viclean și înșelător abil, capabil să inventeze lira folosind carapacea unei broaște-țestoase. Dar și aici modelul pozitiv era dat tot de trăsăturile mai potrivite și proprii vîrstei adulte; în plus, este vorba de un zeu.

În mentalitatea comună nu păreau să fie răspîndite conceptele de inocență, spontaneitate și simplitate a copilului, și nici ideea că poți fi bun redevenind copil. Unele anecdote despre Diogene cinicul, care, după exemplul copiilor care beau din căușul palmelor sau puneau linte în pîine, arunca vasele, reflectă o inversare a acestui punct de vedere și refuzul cetății și al nevoilor artificiale generate de aceasta, pentru a reveni la singurele funcțiuni esențiale date de natură. Nu întîmplător, în cinism, alături de copil, animalul se constituia drept model în calea de urmat pentru a deveni om, o ființă destul de rară, după Diogene. Se elabora astfel o imagine pozitivă a copilului bun, apt să-l învețe și pe adultul corupt de viața din cetăți să redevină om.

Această concepție a copilului bun și a unei naturi umane inițial necoruptă și-o însușesc și stoicii, dar la ei intră în contradicție cu constatarea prostiei și răutății celor mai multe dintre ființele umane adulte. Recunoscînd punctul delicat de origine a procesului de corupție în activitatea mamelor și a doicilor, care prin băile calde scoteau din corpul micuților acel *tonos*, acea tensiune care trebuia, din contră, să caracterizeze întreaga viață morală a adultului, dînd naștere falsei

opinii a coincidenței binelui cu plăcerea, stoicii, sau cel puțin unii dintre ei, puteau să evite să impute direct cetății responsabilitatea pentru corupție. Dimpotrivă, stoicismul se integra tot mai mult în instituțiile cetății. Chiar dacă inspirată de regele Antigonos Gonatas, Atena a emis un decret în onoarea lui Zenon, fondatorului școlii stoice, pentru meritul de a-i fi educat bine pe „tinerii care i se încredințaseră ca să fie instruiți în tainele virtuții și ale moderației" și pentru că i-a condus „spre țeluri mai înalte, dîndu-le drept exemplu tuturor propria lui viață". În ciuda scurtei paranteze a anului 307, cînd un decret a avut drept scop să-i elimine pe filosofi, Atena și filosofii din școli s-au împăcat repede. Introducerea învățămîntului filosofic în perioada serviciului efebilor era un semn de recunoaștere din partea cetății a importanței filosofiei în *paideia* tinerilor.

În unele privințe, părea să se adeverească astfel visul platonician al unei filosofii parte integrantă a cetății, deși rămînea dominantă dimensiunea privată a învățămîntului filosofic, la care aveau acces și străinii. Dar în momentul în care filosofia era, din punct de vedere instituțional, rezervată efebilor, acest vis era definitiv părăsit. O bună parte din îndrumătorii în ale filosofiei, și în primul rînd Platon însuși, admiteau că pentru a deveni filosof era nevoie de o lungă ucenicie, pe care doar puțini erau în stare s-o parcurgă. După părerea filosofilor, aceasta nu însemna că adulții nu ar fi avut nevoie de educație. În *Legi*, Platon a văzut în cetate, cu instituțiile, normele și miturile ei, menționate înainte de doici și apoi reevocate de bătrînii mitologi, instrumentul prin care întreaga comunitate, cu toate categoriile ei de vîrstă, se autoglorifică (*epode*), interiorizînd și impunînd valorile pe care se sprijinea existența ei. Și Aristotel recunoștea că mulțimea, a cărei viață se bazează pe *pathe*, nu poate fi de obicei convinsă prin forța logosului și a învățămîntului și vedea în legi instrumentul educației permanente al aceleiași lumi a adulților, întrucît legile erau dotate cu o mai mare putere și suscitau o mai mică ostilitate decît regulile impuse de indivizi izolați.

De fapt, Atena putea să accepte filosofia nu atît ca pe un model suprem de viață umană, cît ca pe o activitate propedeutică pentru formarea acelui tip de om care continua să se incarneze, chiar dacă într-o măsură tot mai simbolică, în figura cetățeanului-soldat.

Direcția cîștigătoare a fost cea exprimată de Callicles și Adeimantos, reformulată cu deosebită vigoare de Isocrate tot în secolul al IV-lea î.Hr. În *Areopagiticul*, scris cu puțin înainte de jumătatea secolului, acesta a opus fosta educație preventivă celei noi, care își avea centrul în agora și în casele de joc pline de cîntărețe din flaut. Educația antică se baza pe recunoașterea diferențelor sociale, precum și a necesității de a disciplina pasiunile tinereții și de a le orienta spre ocupații nobile, îndreptîndu-i pe cei mai săraci spre munca cîmpului și spre comerț, în

așa fel încît să nu fie lăsați pradă lenei, cauza principală a faptelor rele, iar pe cei mai înstăriți spre călărie, gimnastică, vînătoare și filosofie.

Isocrate voia să-și însușească linia educativă pe care el o atribuia vechii *paideia,* adresîndu-se unei elite destul de bogate pentru a-i putea plăti lecțiile costisitoare, care durau în medie trei-patru ani. Spre sfîrșitul vieții, el nota că, de-a lungul a aproximativ patruzeci și cinci de ani, lecțiile sale au fost frecventate de o sută de elevi, deveniți în mare parte personaje ilustre ale vieții politice, nu numai la Atena. Dar ceea ce el numea filosofie nu coincidea cu filosofia socraticilor, a lui Platon și a Academiei. Aceasta din urmă, pe care el o identifica cu discuțiile despre numărul principiilor și altele de același fel – un tip de discuție prezentă, de pildă, în *Sofistul* lui Platon, ca și în prima carte a *Metafizicii* sau a *Fizicii* lui Aristotel –, nu era cu totul respinsă, dar i se acorda numai o valoare propedeutică și auxiliară. Filosofia era pusă de Isocrate alături de geometrie și astronomie, toate discipline inutile activității practice, dar de folos în interiorul unei „concepții musculare" despre însușirile fizice (Finley) și al unui program de gimnastică, de antrenament mental. În sine, însă, erau activități potrivite pentru educația copiilor și nu pentru cea a adulților. Pentru aceștia, filosofia pe care o preda el, mult mai virilă decît cea învățată de *paides* în școală, își păstra în schimb întreaga valoare. După Isocrate, o știință capabilă să determine cu exactitate cum trebuie să vorbești și să acționezi era inaccesibilă naturii umane. Știința de a vorbi, de a delibera și de a acționa în interesul comunității pe care o preda el consta, în schimb, în capacitatea de a discerne cu propria minte ce este potrivit pentru fiecare împrejurare. Retorica, definită ca artă a vorbirii, epurată de utilizările lipsite de scrupule în scopuri personale și pe deplin integrată în orizontul de valori al păturilor mai înstărite, aptă să se refere la trecutul istoric pentru a putea prevedea viitorul, să ofere exemple morale și să justifice deciziile politice, putea să-l propună pe bunul cetățean ca model uman și să se propună ea însăși drept cale privilegiată pentru a deveni om. Filosofii, la rîndul lor, fără să renunțe la primatul vieții filosofice, accesibilă unui mic număr de oameni, în momentul în care acceptau integrarea activității lor în viața cetății Atena sfîrșeau prin a se alătura de fapt soluției lui Isocrate și prin a atenua acea incompatibilitate dintre retorică și filosofie care se radicalizase uneori în paginile lui Platon și pe care deja Aristotel o atenuase într-o oarecare măsură. În 155 î.Hr., cînd atenienii trimit o solie la Roma pentru a cere să li se anuleze o datorie, pentru a le pleda cauza în fața senatului au fost delegați reprezentanții a trei școli filosofice, academicianul Carneade, peripateticianul Critolaos și stoicul Diogene din Babilonia. Cei mai buni oratori erau filosofi. Antagonismul dintre filosofie și retorică încetase să mai existe; împreună, ele puteau să pătrundă în învățămînt și în educația tinerilor din clasele avute ale societății grecești și romane.

Referințe bibliografice

Anderson, W.D., *Ethos and Education in Greek Music*, ed. a II-a, Cambridge (Mass.), 1968.
Angeli Bernardini, P. (coord.), *Lo sport in Grecia*, Roma, Bari, 1988.
Arrigoni, G. (coord.), *Le donne in Grecia*, Roma, Bari, 1985.
Beck, F.A.G., *Greek Education. 450-350 B.C.*, London, 1964.
den Boer, W., *Private Morality in Greece and Rome*, Leiden, 1979.
Brelich, A., *Paides e Parthenoi*, Roma, 1969.
Buffiere, F., *Eros adolescent. La péderastie dans la Grèce antique*, Paris, 1980.
Burkert, W., *Homo necans*, Berlin, New York, 1972 (trad. it. Torino, 1981).
Calame, C. (coord.), *L'amore in Grecia*, ed. a III-a, Roma, Bari, 1984.
Cambiano, G., *La filosofia in Grecia e Roma*, ed. a II-a, Roma, Bari, 1987.
Cantarella E., *L'ambiguo malanno*, ed. a II-a, Roma, 1985.
Idem, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma, 1988.
Clarke, M.L., *Higher Education in the Ancient World*, London, 1971.
Detienne, M., *Les Jardins d'Adonis*, Paris, 1972 (trad. it. *I giardini di Adone*, Torino, 1975).
Dover, K., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford, 1974.
Idem, *Greek Homosexuality*, London, 1978 (trad. it. *L'omosessualità nella Grecia antica*, Torino, 1985).
Finley, M.I. și Pleket, H.W., *I giochi olimpici*, trad. it. Roma, 1980.
Flacelière R., *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, Paris, 1959 (trad. it. *La viata quotidiana in Grecia al tempo di Pericle*, Milano, 1983).
Foucault, M., *Histoire de la sexualité*, 2, *L'usage des plaisirs*, Paris, 1984 (trad. it. *Storia della sessualità*, 2, *L'uso dei piaceri*, Milano, 1984).
Gardiner, E.N., *Greek Athletic Sports and Festivals*, London, 1910.
Gernet, L., *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Paris, 1968 (trad. it. *Antropologia della Grecia antica*, Milano, 1983).
Harrison, A.R.W., *The Law at Athens. The Family and Property*, Oxford, 1968.
Jaeger, W., *Paideia. Die Formung des Griechischen Menschen*, 3 vol., Berlin 1934-47 (trad. it. *Paideia. L'educazione dell'uomo greco*, Firenze, 1936-59).
Jeanmaire, H., *Couroi et courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité héllénique*, Lille, 1939.
Johann, H.-T. (coord.), *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike*, Darmstadt, 1976.
Kühnert, F., *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike*, Berlin, 1961.
Lacey, W.K., *The Family in Classical Greece*, London, 1968.
Loraux, N., *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, 1984.
Idem, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, 1989.
Marrou, H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, ed. a VI-a, Paris, 1965 (trad. it. *Storia dell'educazione nell'antichità*, ed. a II-a, Roma, 1978).
Nilsson, M.P., *Die hellenistische Schule*, München, 1955 (trad. it. *La scuola nell'età elenistica*, Firenze, 1973).

Pélékidis, C., *Histoire de l'éphébie attique des origines à 31 avant Jésus-Christ*, Paris, 1962.
Sissa, G., *Le corps virginal*, Paris, 1987.
Sweet, W.E., *Sport and Recreation in Ancient Greece. A Sourcebook with Translation*, Oxford, 1987.
Vatin, C., *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque héllénistique*, Paris, 1970.
Vegetti, M., „Passioni e bagni caldi. Il problema del bambino cattivo nell'antropologia stoica", in *Tra Edipo e Euclide*, Milano, 1983, pp. 71-90.
Vernant, J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965 (trad. it. *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino, 1970).
Idem, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974 (trad. it. *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino, 1981).
Idem, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, 1989.
Vidal-Naquet, P., *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1981 (trad. it. *Il cacciatore nero*, Roma, 1988).
Willetts, R.F., *Aristocratic Society in Ancient Crete*, Londra, 1955.

Cetățeanul

Luciano Canfora

Introducere

În secolul al VI-lea î.Hr., în multe cetăți grecești, aristocrația, susținută de armatele spartane, i-a alungat pe așa-numiții tirani și a preluat controlul politic al cetăților.

Tiraniile, în măsura în care putem înțelege termenul, aveau în general o bază populară: tiranul era la origine un demagog. Totuși, în literatura politică ce s-a păstrat pînă în zilele noastre, imaginea tiraniei este definitiv fixată ca o valoare negativă și a ajuns chiar să fie confundată cu noțiunea de stăpînire oligarhică (cum se va vedea mai bine în continuare).

Epicentrul și prototipul artistocrațiilor grecești a fost, se știe, Sparta. Aici noțiunea de elite (spartiații) coincide cu aceea de oameni liberi și deci de cetățeni cu drepturi depline (vezi pp. 118 și urm.). Dominația acestei aristocrații perfecte, care se consacră în primul rînd practicii războiului, se sprijină pe o bază importantă de categorii dependente (perieci, iloți). Prin urmare, în Sparta, opoziția oameni liberi – sclavi coincide cu opoziția elite – mase. Între cele două „lumi" (spartiații – ceilalți) există o tensiune puternică de clasă și de rasă, simțită și trăită ca un război propriu-zis. Simbolic, dar nu numai, eforii spartani „declară război" în fiecare an iloților și tinerii spartiați își fac ucenicia ca războinici dedîndu-se sportului vînătorii nocturne de iloți, a căror ucidere are – pe lîngă efectul de teroare scontat – o evidentă semnificație rituală și sacrificială. Cetățeanul, spartiatul, masculul trebuie să învețe înainte de toate să ucidă.

A.H.M. Jones a făcut cîndva observația că aristocrații atenieni, deși și-au manifestat mereu admirația pentru sistemul spartan (e suficient să ne amintim numele lui Critias, dar și pe cel al nepotului său, Platon), s-ar fi adaptat greu la o comunitate atît de închisă și de sterilă din punct de vedere spiritual. Cel mai vechi text care ni s-a păstrat din proza attică, *Constituția Atenienilor*, amestecată printre operele lui Xenofon, dar cu certitudine nu de el scrisă, deschide, pentru a ne exprima astfel, această serie de tributuri aduse idealului spartan. Autorul deplînge, de exemplu, tratamentul aspru la care sînt supuși

sclavii în Sparta şi în acelaşi timp doreşte un regim politic, *eunomia* („guvernarea bună"), în care poporul ignorant şi incompetent – şi deci inapt să deţină puterea – să fie „redus la starea de sclavie".

Şi totuşi, la Atena, acest ideal, atît de drag unei aristocraţii nici pe departe resemnate sau dezarmate, nu s-a realizat niciodată concret. Sau mai bine zis s-a realizat, în mod falimentar, în două foarte scurte intervale de timp, în 411 şi între 404 şi 403, în momentul cînd înfrîngerile militare suferite de Atena în lungul conflict cu Sparta au ajuns să actualizeze posibilitatea de a instaura şi la Atena „modelul spartan". Cum se explică acest eşec, dacă se poate într-adevăr vorbi de un eşec? Autorul *Constituţiei Atenienilor*, deşi pune în evidenţă principalul neajuns al democraţiei (accesul celor incompetenţi la funcţiile publice), recunoaşte totuşi că la Atena poporul lasă „seniorilor" cele mai delicate sarcini militare. În realitate, aristocraţia ateniană s-a adaptat, după cum vom vedea (vezi pp. 123 şi urm.), la un sistem politic deschis – democraţia parlamentară – care a pus pe baze noi problema capitală a cetăţeniei.

Această aristocraţie a menţinut deci, într-un context politic mai agitat decît în Sparta, o legitimitate în a conduce statul, bazată pe deţinerea de competenţe clare (nu numai războinice) şi pe predominarea durabilă a propriilor valori, decretată şi în limbajul politic: *sophrosyne*, în afară de „înţelepciune", înseamnă „guvern oligarhic" (Tucidide, 8, 64, 5).

În Europa secolului al XVIII-lea, pînă la Revoluţia franceză şi după ea, era frecventă apropierea dintre Roma şi Sparta. Şi nu era complet nejustificată. Deja Polybios o formulase în termeni de comparaţie şi observase în sistemul politic roman un echilibru mai bun între puteri (vezi pp. 133 şi urm.). El nu ascunde de altfel faptul că baza acestui echilibru era o aristocraţie ce coincidea chiar cu organul de conducere (Senatul) prin intermediul căruia aceasta exercita puterea.

Nu întîmplător, tocmai aristocraţia va fi protagonista experienţei politice despre care se vorbeşte în paginile următoare. Dacă am vrea să cuprindem într-o formulă caracteristica unei predominanţe atît de durabile, i-am putea găsi explicaţia în capacitatea de reînnoire şi de cooperare. Iar pe acest teren, tocmai aristocraţia model, cea spartană, a dovedit, probată cu fapte, cea mai puţină clarviziune.

Grecii şi ceilalţi

„Cetăţile nu erau mari şi poporul locuia la ţară, ocupat în totalitate cu muncile agricole." Acesta este cadrul economico-social în care Aristotel situează naşterea tiraniilor, în cea de-a cincea carte a *Politicii* (1305 a, 18). „Datorită mărimii cetăţii, nu toţi cetăţenii se cunoşteau între ei"; acesta este unul dintre factorii materiali pe care Tucidide îi invocă

pentru a explica climatul de suspiciune şi înrăutăţirea relaţiilor în zilele ce au precedat lovitura de stat oligarhică de la Atena, în 411 î.Hr. (8, 66, 3). Cetatea arhaică este mică, ceea ce favorizează democraţia directă, adică participarea tuturor cetăţenilor la hotărîri. Este o consecinţă care nu poate fi contestată, mai ales din momentul în care tot mai mulţi dintre cetăţeni (sau candidaţi la cetăţenie) se îndreaptă spre agora şi nu mai rămîn izolaţi la ţară, absorbiţi complet de munca agricolă. Cît timp situaţia rămîne cea descrisă de Aristotel („poporul locuia la ţară, ocupat în totalitate cu muncile agricole"), lupta pentru putere este rezervată unor „stăpîni". Asemenea stăpîni au privilegiul de a purta arme şi de a-şi exercita tocmai în acest mod hegemonia; un privilegiu pe care-l putem observa concret în obiectele funerare din mormintele greceşti (în mormintele vechi din demele Afidna, Thorikos şi Eleusis, nobilii sînt înmormîntaţi cu arme, în vreme ce plebea nu). Σιδηροφορία, obiceiul barbar de a merge înarmat, „este un semn de nobleţe – scrie Gustave Glotz – care-l însoţeşte pe aristocrat pînă în mormînt".

În această perioadă arhaică, formele de guvernare determinate de alternarea la putere a stăpînilor – aristocraţia, tirania, „interregnul" unui „mediator" (*aisymnetes, diallaktes*) –, deşi indicate cu nume diferite, datorate adesea punctului de vedere al celui care scrie, sînt în realitate destul de puţin diferite unele de altele. Este suficient să ne gîndim la evenimentele din Lesbos din vremea lui Alceu şi la figuri ca aceea a lui Pittacos, *diallaktes* în încăierarea furioasă dintre clanurile aristocratice, dar care a fost stigmatizat de către Alceu ca tiran, deşi va fi apoi ridicat în empireul celor „şapte înţelepţi" împreună cu omologul său atenian, Solon. Cei pe care Alceu şi alţii ca el îi stigmatizau ca tirani erau, după Aristotel, cei care-şi asumau „conducerea poporului" (*prostatai tou demou*). Ei se bucurau – spune Aristotel în fragmentul citat anterior – de încrederea poporului, iar „garanţia" (*pistis*) acestei încrederi era „ura faţă de cei bogaţi", ură care, explică acelaşi Aristotel, se exprima de pildă prin masacrul turmelor de vite ale bogaţilor, găsite lîngă fluviu de către „tiranul" Teagene din Megara, ins în care poporul avea încredere. La fel era şi Pisistrate, pe care Aristotel îl numeşte de altfel în acelaşi context.

Dar paralizanta pasivitate a oamenilor de la ţară (ἀσχολία) a încetat la un moment dat: o hoardă care înainte nu cunoştea nici justiţie, nici lege – se plînge Teogonide (cca 540 î.Hr.) – şi purta piei de capră în jurul şoldurilor acum se *revarsă peste cetate* şi are mai multă pondere decît nobilii, ajunşi într-o condiţie mizeră. Înainte – notează cu dezolare Teogonide – această turmă trăia în afara oraşelor sau, mai exact, după dispreţuitoarea expresie a lui Teogonide, „păştea" în afara cetăţii. Acum au intrat şi chipul oraşului s-a schimbat (1, 53-56). Este evident că imboldul spre gestionarea directă a cetăţii, democraţia directă, se naşte chiar atunci, o dată cu afluxul crescut al plebei în interiorul

cercului urban; atenuarea *ascholiei* și imboldul către democrație merg împreună. Fenomenul e posibil întrucît comunitatea are dimensiuni reduse și accesul la putere personală este, pentru a ne exprima astfel, la îndemînă. Nu este deci cazul să facem speculații despre o înclinație către politică înnăscută la greci, chiar dacă, probabil, grecii înșiși au revendicat un asemenea merit în fața întregii lumi înconjurătoare, numită de ei „barbară".

Firul conducător al lentei constituiri a „tendinței spre izonomie" a lumii grecești între secolele al VIII-lea și al V-lea î.Hr. a fost afirmarea „prezenței politice" (C. Meier) de către *toți* indivizii înrolați *în armată* și deveniți astfel „cetățeni".

Idealizarea acestui mecanism a produs locul comun care-i califică pe greci drept „inventatorii" politicii. Un grec din Asia, cum este Herodot, care avea o importantă experiență a lumii persane, a încercat să susțină (dar, așa cum observa, „nu a fost crezut") că și în Persia, la moartea lui Cambyses (într-un moment cînd la Atena conduceau încă fiii lui Pisistrate) a fost prospectată ipoteza democratică „de a face politica în comun" (ἐς μέσον καταθεῖναι τὰ πρήγματα), cum spune el (3, 80). Herodot amintește și că în momentul cînd Darius se afla în marșul împotriva Greciei, în anul 492, aliatul și colaboratorul lui în expediție, Mardonios, navigînd de-a lungul coastei Ioniei direct în Hellespont, „i-a învins pe tiranii Ioniei și a instaurat democrația în cetăți" (6, 43). Și în privința acestei informații Herodot se teme de scepticismul grecilor, din moment ce „nu au crezut că [în criza care a urmat morții lui Cambyses] Otanes intenționa să le aducă perșilor un regim democratic".

Nu vedem de ce nu i-am da crezare lui Herodot. Prețioasa serie de informații pe care ne-o furnizează el îi apropie mult pe greci de perși: două lumi între care s-a căscat o prăpastie numai datorită reprezentării ideologice oferite de greci despre ei înșiși, dar care erau, în practica concretă, destul de apropiate și legate una de alta, chiar și în experiența politică. Dovadă stă modul firesc în care au stabilit relații cu lumea persană oameni politici ca Temistocle, Alcibiade, Lysandros și, înainte de ei, alcmeonizii, deși Herodot se străduiește să dea evenimentelor o tentă patriotică (5, 71-73; 6, 115 și 121-24). De aceea, nu este hazardat să considerăm că termenii folosiți de Otanes (ipoteza democratică), Megabyzos (ipoteza oligarhică) și Darius (ipoteza monarhică, învingătoare) în contestata dezbatere constituțională din Herodot (3, 80-82) le-au fost familiari și unor venerabili și iluștri perși și nu au constituit atributul exclusiv al experienței politice grecești.

Cetățeanul-războinic

Democrația antică este deci regimul în care contează, întrucît au acces la adunarea constituantă, toți cei ce au cetățenie. Problema este: cine deține cetățenie în cetatea antică? Dacă luăm în considerare exemplul cel mai cunoscut și, desigur, cel mai tipic, și anume Atena, constatăm că relativ puțini oameni dețin acest bun inestimabil: bărbații adulți, cu condiția ca părinții lor să fie atenieni și liberi prin naștere. Aceasta este limitarea cea mai severă, dacă ținem cont de faptul că, și după calculele cele mai prudente, raportul dintre oamenii liberi și sclavi era de unu la patru. De asemenea, trebuie să luăm în considerare numărul deloc neglijabil al celor născuți dintr-un singur părinte „pur-sînge" într-o cetate deschisă comerțului și unor continue contacte cu lumea exterioară. Mai trebuie ținut cont, în fine, cel puțin pînă în epoca lui Solon (secolul al VI-lea î.Hr.), că drepturile politice depline – al căror conținut coincide cu cel al cetățeniei – nu li se acordă celor cu totul lipsiți de posesii; istoricii moderni discută încă dacă într-adevăr în vremea lui Solon – așa cum susține Aristotel în *Constituția Atenei* – dreptul de a ajunge în adunare fusese extins și la cei lipsiți de bunuri. Într-un cuvînt, viziunea asupra cetățeniei se rezumă în epoca clasică la identitatea cetățean – războinic. Este cetățean și face parte cu titlu deplin din comunitate prin intermediul participării la adunările unde se iau deciziile cel care este apt să exercite principala funcție a bărbatului adult liber, adică războiul. Cu munca se ocupau în primul rînd sclavii și, într-o anumită măsură, femeile.

Întrucît pentru o lungă perioadă de timp calitatea de războinic a presupus de asemenea să dispui de mijloace pentru a-ți asigura echipamentul militar personal, noțiunea de cetățean-războinic se identifică cu aceea de proprietar, deținător al unei anumite averi (în general funciare), care să-i asigure viitorului războinic posibilitatea de a se înarma pe cheltuială proprie. Pînă atunci, cei lipsiți de avere se aflau într-o poziție de minoritate politică și civilă, nu mult diferită de aceea a sclavilor. La aproximativ un secol după Solon, o dată cu orientarea Atenei către mare și apariția unei flote de război stabile în vremea victoriei împotriva perșilor, a fost necesară o considerabilă mînă de lucru războinică: marinarii, cărora nu li se cerea „să se înarmeze singuri". Aceasta este cotitura, evenimentul politico-militar care a determinat – în democrațiile maritime – extinderea cetățeniei asupra celor fără posesiuni („teții"), care ajung astfel, în final, la demnitatea de cetățeni-războinici, tocmai în calitate de marinari, în cazul Atenei, ai celei mai puternice flote a lumii grecești. Nu întîmplător, în gîndirea politică a unui aspru critic al democrației cum este anonimul autor al *Constituției Atenienilor* (probabil Critias), modelele politico-statale se

împart în două categorii (2, 1-6): cei care duc război pe mare (Atena şi aliaţii ei similari) şi cei ce se războiesc pe uscat (Sparta şi celelalte state asemenea).

Ceea ce se schimbă nu este deci natura sistemului politic, ci numărul beneficiarilor săi. Iată de ce atenienii, sau mai bine zis unii doctrinari interesaţi de problema formelor politice, încercînd să vadă clar diferenţa dintre propriul sistem şi cel spartan, sfîrşeau prin a indica elemente neesenţiale, cum ar fi opoziţia dintre spartanii „lenţi" şi atenienii „sprinteni", exprimată în nenumărate rînduri de Tucidide (1, 70, 2-3; 8, 96, 5). Se poate chiar întîmpla ca, parcurgînd în grabă literatura politică ateniană, să te lansezi în elogii ale „democraţiei" spartane, aşa cum Isocrate, în *Areopagiticul*, ajunge să proclame nici mai mult, nici mai puţin decît identitatea profundă dintre guvernarea spartană şi cea ateniană (61).

Prin urmare, la Atena, extinderea cetăţeniei – numită în mod obişnuit „democraţie" – este legată nemijlocit de naşterea imperiului maritim, imperiu pe care aceiaşi marinari adepţi ai democraţiei l-au conceput în general ca pe un univers de supuşi exploataţi la sînge ca sclavi. Legată de solidaritatea cu aliaţii-supuşi era considerată extinderea şi în comunităţile aliate a sistemului democratic. Ceea ce vrea să spună că, în ciuda exploatării imperiale din partea Atenei, exista totuşi în comunităţile aliate o parte a societăţii care găsea mai avantajoasă alianţa cu Atena şi întărirea ei prin adoptarea sistemului politic al statului conducător. În concluzie, exista o bază socială pentru democraţie şi în cetăţile supuse Atenei.

Pe de altă parte, în interiorul statului conducător, extinderea cetăţeniei asupra celor săraci a dus la o importantă dinamică pe verticală a sistemului: grupurile conducătoare, cele care prin poziţia socială înaltă deţin încă pîrghiile educaţiei politice, stăpînesc arta cuvîntului şi conduc prin urmare cetatea, *se divid*. O parte, cu siguranţă cea mai semnificativă, acceptă să conducă un sistem în care cei lipsiţi de avere sînt majoritari. Din această consistentă categorie politică a „seniorilor" (mari familii, proprietari bogaţi şi cavaleri bogaţi) care acceptă sistemul rezultă „clasa politică" ce conduce Atena de la Clistene la Cleon; în sînul ei se dezvoltă o dialectică politică adesea fondată pe înfruntarea personală, de prestigiu; în fiecare dintre membrii săi este prezentă ideea, foarte limpede în toate acţiunile politice ale lui Alcibiade, că ei reprezintă interesele generale, ideea că propria dominare pe scena politică reprezintă totodată vehiculul celei mai bune guvernări a cetăţii. Dimpotrivă, o minoritate de „seniori" (aristocraţi) nu acceptă sistemul; organizaţi în formaţiuni mai mult sau mai puţin secrete (aşa-numitele *eterie*), aceştia constituie o ameninţare virtuală permanentă pentru sistem, a cărui vulnerabilitate o pîndesc mai ales în momentele de dificultate militară. Ei sînt aşa-numiţii „oligarhi". Nu îşi declară aspiraţia la o conducere a unei camarile restrînse (evident că nu se autodefinesc

ca „oligarhi", ci vorbesc de o „bună guvernare", σωφροσύνη etc.): ei propun restrîngerea drastică a „cetăţeniei", o restrîngere care-i exclude de la bun început de la privilegiul cetăţeniei pe cei lipsiţi de bunuri şi readuce deci comunitatea la stadiul în care „cetăţeni" cu titlu deplin să fie doar cei „capabili să se înarmeze pe propria lor cheltuială". Însuşi termenul ὀλίγοι – observă Aristotel – creează confuzie; nu este vorba de faptul că posesorii titlului de cetăţean sînt „mulţi" sau „puţini", ci că trebuie să fie cei cu proprietăţi sau cei fără proprietăţi; numărul lor ca atare este „pur accidental" (*Politica*, 1279 b, 35) şi, în orice caz, „şi în oligarhii la putere se află tot majoritatea" (1290 a, 31).

Pornind tocmai de la această pagină din Aristotel, Arthur Rosenberg formulează o analogie modernă foarte edificatoare: „Aplicarea definiţiilor aristotelice la epoca prezentă ar putea duce la rezultate foarte ciudate, deşi foarte realiste: Rusia sovietică de la 1917 la 1918 ar fi o democraţie; actuala republică franceză ar fi o oligarhie. Nici una dintre cele două evaluări n-ar suna nici ca un elogiu, nici ca un blam, ci ar fi simpla constatare a unei stări de fapt".

Bazîndu-se pe calcule mult discutate şi, deşi discutabile, totuşi semnificative, Rosenberg punea accentul pe faptul că – tocmai în cazul Atenei – preponderenţa numerică a celor care nu posedă avere raportaţi la restul corpului social era departe de a fi un dat: „Raportul numeric dintre cei care nu posedau nimic şi cei care posedau ceva era de numai 4 la 3. De aceea, celor din urmă le-ar fi fost suficient să atragă de partea lor, printr-un artificiu oarecare, un segment chiar mic al clasei celor săraci, pentru a cîştiga majoritatea în adunarea populară". Rosenberg releva şi rolul unei pături intermediare, definită de el ca „mica clasă medie" (*der kleine Mittelstand*) în dinamica politico-socială ateniană; sprijinul acestei pături lărgeşte mult baza de clasă a democraţiei, dar poate şi să o slăbească, cum se vede în momentele de criză. Această pătură este constituită în mod esenţial din mici proprietari (Diceopolis din *Aharnienii* este poate un simbol). Pe bună dreptate, Rosenberg observa că pentru o asemenea categorie democraţia înseamnă „accesul fără restricţii la cuceririle culturale şi posibilitatea de a se elibera, îndeplinind din cînd în cînd un rol public, de oboseala muncii cotidiene".

O dată cu înfrîngerea militară a Atenei în înfruntarea cu monarhia macedoneană (războiul lamiac de la sfîrşitul secolului al IV-lea), cînd proprietarii, sprijiniţi de armele învingătorilor, au exclus în final de la cetăţenie un număr de 12.000 de săraci (Diodor din Sicilia, 18, 18, 5 şi Plutarh, *Focion*, 28, 7), adică pe aceia care se situaseră sub censul de 2.000 de drahme, o asemenea înfrîngere temporară a sistemului democratic se va consuma în *izolarea celor lipsiţi de avere*: clasa medie este în acel moment cu Focion, cu Demades şi cu ceilalţi „reformatori" filomacedoneni.

Este simptomatic pentru caracterul central al cetăţeniei faptul că, ajunşi pentru cîteva luni la putere, primul lucru pe care l-au făcut

oligarhii atenieni a fost să reducă numărul cetăţenilor la 5.000, iar pe plan propagandistic au căutat în primul moment să liniştească flota, susţinînd că în fond la adunările în care se luau deciziile niciodată nu participa un număr atît de mare de persoane (Tucidide, 8, 72, 1) şi că, dimpotrivă, cînd au cîştigat majoritatea, democraţii la rîndul lor au retras în masă cetăţenia susţinătorilor experimentului oligarhic, reducîndu-i la rangul de cetăţeni „diminuaţi" (*atimoi*).

Fenomenul este atît de important, încît un mare dramaturg, Aristofan, profită de acea zonă liberă a discursului politic care este digresiunea autorului, exprimată de cor (*parabasis*), pentru a lansa un apel către cetate cerînd ca acei *atimoi*, căzuţi pe vremea sa în „cursele lui Phrynichos" (unul dintre principalii inspiratori ai puciului de la 411), să fie repuşi cu drepturi depline în rangul de cetăţeni (*Broaştele*, 686-705). Şi în 404, cînd au revenit la putere sub protecţia spartană, oligarhii nu numai că au instaurat un corp civic şi mai redus (3.000 de cetăţeni cu drepturi depline), dar au favorizat exodul democraţilor, al oamenilor din popor de care, din raţiuni politice sau de clasă, era legat sistemul democratic, chiar cu riscul de a „depopula" Attica, după cum a arătat Socrate într-o dramatică discuţie cu acelaşi Critias şi cu Callicles, relatată de Xenofon în *Memorabilia* (1, 2, 32-38).

Gata să se războiască unii cu alţii pentru a-şi disputa preţiosul bun al cetăţeniei, cetăţenii „pursînge" sînt totuşi de acord cu toţii în a exclude orice posibilitate de extindere a cetăţeniei spre exterior, în afara comunităţii. Doar în momentele de pericol extrem şi de adevărată disperare au intuit posibilităţile ce decurgeau din lărgirea considerabilă a cetăţeniei. După pierderea ultimei flote construite împreună la sfîrşitul epuizantului conflict cu Sparta (Egospotami, vara lui 405), atenienii au acordat – printr-un gest fără precedent – cetăţenia ateniană insulei Samos, aliata cea mai fidelă; au făcut astfel o tardivă şi disperată încercare de a-şi „dubla" comunitatea. Efemerul remediu (Tod, *GHI*, 96) a fost evident anulat de capitularea Atenei (aprilie 404) şi de expulzarea, cîteva luni mai tîrziu, a democraţilor din Samos de către învingătorul Lysandros (Xenofon, *Helenicele*, 2, 3, 6-6), pentru a fi reintrodus, în democraţia restaurată, în timpul arhontelui Euclid (403-402), în cinstea exilaţilor democraţi din Samos (Tod, *GHI*, 97). Şaptezeci de ani mai tîrziu, cînd Filip al Macedoniei a învins la Cheroneea coaliţia avînd în frunte armata Atenei (338 î.Hr.) şi părea pentru o clipă că învingătorul, cunoscut ca fiind în stare să distrugă din temelii cetăţile învinse, se îndrepta spre Atena rămasă practic fără apărare, un politician democrat, dar mai degrabă tot atît de excentric în stilul de viaţă pe cît de „neregulat" în angajarea lui, Hipperide, propune eliberarea a o sută cincizeci de mii de sclavi agricoli şi lucrători în mină (fragm. 27-29 Balß-Jensen). Din cauza unei iniţiative atît de „ilegale", prin strădania unui înverşunat conducător de mulţimi, Aristogeiton, răzvrătit în numele democraţiei împotriva prea marii extinderi a cetăţeniei, Hipperide a sfîrşit însă prin a ajunge în faţa tribunalului. Iar argumentul adus de Aristogeiton a fost atunci cel obişnuit în oratoria democratică ateniană: că „duşmanii democraţiei, cît timp este pace, respectă legile şi sînt, ca să spunem aşa, siliţi să nu le încalce; dar în timp de război găsesc cu uşurinţă tot felul de pretexte pentru a-i teroriza pe cetăţeni, afirmînd că nu este posibil să salvăm cetatea" dacă nu emit „propuneri ilegale" (Jander, *Oratorum Fragmenta*, 32).

La sfîrşitul secolului al V-lea, mai precis în ultimii treizeci de ani ai acestuia, în lumea greacă a început o perioadă de conflicte extrem de sîngeroase: un război general, care a cuprins aproape toate cetăţile, lăsînd puţin loc celor neutri – un război nu doar între Sparta şi Atena, ci între două tabere gravitînd pe orbitele celor două cetăţi –, şi concomitent un război civil, consecinţă imediată şi obligatorie a conflictului general. Este o situaţie în care războiul extern şi războiul civil se alimentează reciproc şi în care guvernul aflat la conducere în fiecare cetate se mută, după cei care-l alcătuiesc, dintr-o tabără în alta; şi, la fiecare schimbare de regim, masacrarea adversarilor şi exilurile masive marchează venirea la putere a celor două facţiuni. Războiul civil cuprinsese chiar şi unul dintre cele două state conducătoare, Atena, care, pentru cîteva luni, în 411 (cu şapte ani înainte de înfrîngerea definitivă), asistă efectiv la venirea la putere a oligarhilor, repede răsturnaţi de reacţia patriotico-democratică a marinarilor constituiţi la Samos într-un anti-stat, contrapondere la cetatea-mamă, căzută în mîinile „duşmanilor poporului". Războiul lung – război civil – a cunoscut în anul 404 un epilog ce părea definitiv: înfrîngerea militară a Atenei şi completa ei renunţare la imperiu şi la flotă, intrarea ei umilitoare sub un şi mai feroce guvern oligarhic („Cei Treizeci"), în rîndurile aliaţilor Spartei. Dar faptul cel mai semnificativ din toată istoria acelei epoci este că, după mai puţin de un an, regimul Celor Treizeci cade şi aceiaşi spartani înlesnesc restaurarea democraţiei în cetatea duşmană învinsă. Attica refuzase „spartanizarea"; alegerea care se consolidase începînd cu Clistene devenise deci o structură profundă a realităţii politice ateniene; sistemul bazat pe dreptul garantat celor fără proprietate de a participa la cetăţenie se dovedise mai puternic şi mai durabil decît chiar legătura (ce i-a stat la origine) dintre democraţie şi puterea maritimă.

„Vaca"

Unul dintre elementele fundamentale care au consolidat pactul dintre cei ce nu deţineau proprietăţi şi aristocraţi este „liturgia", contribuţia mai mult sau mai puţin spontană, adesea foarte consistentă, care li se cerea celor bogaţi pentru bunul mers al comunităţii: de la banii necesari pentru întreţinerea navelor, pînă la fondurile cheltuite pentru serbări

şi teatrul statului. Regimul „popular" antic nu a cunoscut exproprierea altfel decît sub forma pedepsei pentru anumite delicte; le-a permis celor bogaţi să continue să fie bogaţi, dar le-a pus pe umeri o enormă sarcină socială.

> Capitalistul – a scris într-o eficientă terminologie modernă Arthur Rosenberg – era ca o vacă, pe care comunitatea o mulgea cu grijă pînă la ultimul ultimul strop. De aceea trebuia ca vaca să primească la rîndu-i un furaj substanţial. Proletariatul atenian nu avea nimic împotrivă dacă un fabricant, un negustor sau un armator cîştiga în afara cetăţii cît de mulţi bani putea. Cu cît cîştiga, cu atît putea apoi să dea mai mult la stat.

De aici, deducea nu fără temei Rosenberg, interesul – pe care „proletarul" atenian îl avea în comun cu „capitalistul" – pentru exploatarea aliaţilor şi, în general, pentru o politică externă imperialistă.

Vocile care avertizau împotriva unei politici de jaf s-au potolit şi astfel, săracii din Atena, în perioada cînd au deţinut puterea, au sprijinit fără rezerve elanurile imperialiste ale cuceritorilor. Este semnificativ că, tocmai după venirea la putere a proletariatului, Atena s-a lansat în două războaie de jaf în adevăratul sens al cuvîntului: unul îndreptat împotriva perşilor, pentru cucerirea Egiptului – de unde se vede ce planuri ambiţioase avea Atena la vremea aceea – şi altul chiar în Grecia, pentru a-şi anihila doi concurenţi comerciali, republicile Egina şi Corint.

Rosenberg se alătură aici tezei, care nu trebuie subevaluată, conform căreia concurenţa comercială dintre Atena şi Corint, cele două mari puteri maritime, a constituit cauza fundamentală a războiului peloponesiac.

Pentru a cîştiga prestigiu şi sprijinul popular, aristocraţii care conduc sistemul îşi cheltuiesc banii nu numai pe impozite, dar şi pe donaţii mari, din care comunitatea să se poată servi direct; este cazul lui Cimon, adversarul lui Pericle, care a vrut să-şi pună averea la dispoziţia publicului.

> El a îndepărtat – spune Plutarh – gardurile de la ogoare pentru ca străinii şi cetăţenii care aveau nevoie să poată lua fără frică fructe, iar acasă dădea ospeţe modeste, dar care ajungeau pentru mulţi în fiecare zi. Oricare sărac venea *găsea o hrană fără lucru, putînd să se ocupe numai de treburile politice*[1].

Aristotel (fragm. 363 Rose) precizează că de acest tratament din partea lui Cimon nu beneficiau fără deosebire toţi atenienii, ci doar cei din dema lui. La rezolvarea problemei hranei mai contribuia şi obiceiul sărbătorilor, cînd săracii aveau cu uşurinţă acces la consumul, neobişnuit

1. „Cimon", 10, în Plutarh, *Vieţi paralele*, trad. rom. N.I. Barbu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966, vol. III, p. 143 (n.t.).

şi costisitor, al cărnii. Aşa-numitul „bătrîn oligarh", presupusul autor al *Constituţiei Atenienilor*, nu iartă acest parazitism al poporului şi-l denunţă explicit în opusculul său: „Cetatea aduce multe jertfe pe cheltuiala publică, dar poporul este acela care mănîncă şi îşi împarte aceste jertfe" (2, 9). Cimon se îngrijea şi de îmbrăcăminte: cînd ieşea – povesteşte Plutarh – „îl urmau prieteni tineri îmbrăcaţi frumos, dintre care, dacă vreun cetăţean mai bătrîn îl întîlnea şi nu era îmbrăcat cum trebuie, Cimon schimba hainele cu el. Gestul părea distins"[1].

Pericle nu-şi putea permite o asemenea generozitate. Familia din care se trăgea el nu era mai puţin importantă decît cea a lui Cimon, fiul lui Miltiade, învingătorul de la Maraton, şi al Egisipelei, o prinţesă tracă. Dinspre partea mamei (Agariste), Pericle descindea din Clistene, cel care – cu ajutorul Spartei – îi alungase din Atena pe Pisistraţi şi instituise geometrica democraţie ateniană fondată pe cele zece triburi teritoriale cu care fusese înlocuit vechiul sistem al triburilor gentilice. Desigur, era şi clanul familial despre care se spunea că stabilise contacte cu perşii în timpul invaziei lui Darius: invazie pe care tocmai Miltiade, tatăl lui Cimon, a oprit-o. Era o familie ilustră, dar discutată, între altele, pentru sacrilegiul de a fi lichidat, într-o epocă pe care Herodot şi Tucidide o relatează în moduri diferite, încercarea de instaurare a tiraniei de către marele sportiv Kylon. O stirpe care se ruinase într-un lung exil, umilită de înfrîngeri, silită să corupă oracolul de la Delfi pentru a obţine ajutorul spartan; dar la vremea ei, la moartea lui Pisistrate, gata să facă pact cu fiii tiranului, atunci cînd Clistene însuşi era arhonte, între 525-524.

Desigur, Pericle cunoştea bine etapele şi dedesubturile unei cariere. Cînd Eschil a pus în scenă *Perşii* (472 î.Hr.), tragedia care-l ridica în slăvi pe Temistocle (încă neexilat), el a suportat cheltuielile pentru pregătirea corului (*IG*, II/III^2, 2318, col. 4,4). Puţin după aceea, Temistocle a dispărut din scenă şi Pericle s-a apropiat treptat de Efialte, care propusese acordarea cetăţeniei celor nevoiaşi. La început a vrut chiar să rivalizeze cu Cimon în generozitate. Dar Cimon îl depăşea „cu ajutorul bogăţiei şi banilor cu care îşi atrăgea pe săraci"[2]. Atunci Pericle a ales calea „demagogiei", începînd să decreteze subvenţii în bani luate din rezervele statului, precizează Plutarh. Imaginea care s-a consolidat în tradiţie este că Pericle „corupe" astfel masele, introducînd recompense din partea statului pentru participarea la spectacole şi la jurii în tribunale, precum şi alte recompense publice şi serbări. Adoptarea sistematică a acestor forme de salariu venind de la stat a modelat democraţia ateniană în perioada ei de maximă înflorire, consolidînd imaginea unei deme dedicate politicii, activităţii juridice şi practicii

1. *Ibidem* (n.t.).
2. „Pericles", 9, în Plutarh, ed.cit., vol. I, p. 386 (n.t.).

sociale a teatrului și a serbărilor, dar emancipată în mare măsură de munca manuală; este totodată perioada celui mai mare aflux de sclavi, cînd, susținea Lysias, cel mai sărac atenian dispunea de cel puțin un sclav (5, 5).

Dar marile instrumente ale „demagogiei" lui Pericle au fost folosirea cu dezinvoltură în scop personal a banilor publici și o tot atît de dezinvoltă politică a lucrărilor publice. Atacurile adversarilor se refereau tocmai la acest punct: „ei strigau în gura mare că poporul este dezonorat și-și aude vorbe rele cum că a luat banii obștești ai elenilor de la Delos și i-a adus la Atena"; Pericle „lămurea poporul că atenienii nu sînt datori să dea socoteală aliaților de bani de vreme ce luptă pentru ei și-i apără de dușmani"; el mai afirma și că banul, o dată dat, este al celui care-l primește și socotea mai mult decît legitimă folosirea acelor bani în lucrări publice, o dată satisfăcute necesitățile apărării comune: în definitiv, de ce n-ar fi trebuit să-i folosească în opere „de la care va dobîndi o slavă nepieritoare, iar *cînd vor fi gata va fi și bunăstare*" concretă pentru cetățeni? Și arăta că operele de interes public pot constitui motorul și epicentrul întregului sistem, deoarece „acum ies la iveală tot felul de meserii și lucrări care, trezind la viață toate meșteșugurile și punînd la lucru toate mîinile, fac din cetate o salariată care se și împodobește, dar se și întreține cu propriile-i mijloace"[1]. Exista la Pericle, după părerea lui Plutarh, ideea unei participări a tuturor la bunăstarea creată de imperiu: dacă tinerii ce aveau vîrsta pentru a îndeplini serviciul militar se îmbogățeau în campaniile militare, mulțimea lucrătorilor neîncadrați în armată nu trebuia să fie exclusă de la beneficii, dar nici să participe la ele fără a munci. Și astfel impune în adunare proiecte grandioase, a căror execuție „necesită mult timp și multe categorii de meșteșugari": în acest fel, cetățenii rămași acasă se bucurau de bunurile publice la fel ca și trupele, garnizoanele, armatele angajate în campanii. Iar Plutarh adaugă aici o descriere impresionantă a numeroaselor tipuri de muncitori folosiți în acest flux „rooseveltian" de lucrări publice: dulgheri, sculptori, fierari, pietrari, vopsitori, modelatori de aur și de fildeș, pictori, tapițeri, gravori, pentru a nu mai aminti categoriile de muncitori implicați în importul și transportul materiilor prime, de la armatori la marinari, cîrmaci, frînghieri, tăbăcari, mineri etc. „Iar fiecare meșteșug își avea strînsă, așa cum își are un comandant o armată, o mulțime de muncitori"[2]. Proiectul originar al Parthenonului, conceput de Callicrates, arhitectul apropiat de Cimon (care construise deja zidul de răsărit al Acropolei, cu prada adusă din bătălia de la Eurymedon), a fost abandonat, Callicrates a fost concediat și rolul de coordonator al construcției i-a

1. *Ibidem*, p. 389 (n.t.).
2. *Ibidem*, p. 390 (n.t.).

fost încredințat lui Ictinos, care, după Vitruvius, a scris și un tratat despre construirea Parthenonului (*De architectura*, 7, *pr.* 16).

Nu au lipsit glumele actorilor (Cratinos, fragm. 300 Kock), sarcasmele pamfletarilor, atacurile politicienilor. Oratorii partizani ai lui Tucidide al lui Melesias, scrie Plutarh, „strigau împotriva lui Pericle că risipește banii și distruge veniturile statului". Reacția lui Pericle este tipică. A întrebat în adunare, adresîndu-se tuturor, dacă într-adevăr a cheltuit mult. Toți în cor i-au răspuns: „Foarte mult!". Iar Pericle a replicat: „Ei bine, să rămînă banii cheltuiți nu de voi, ci de mine, și pe monumentele închinate zeilor [pe care se indica numele celui care le construise] voi pune să se scrie numai numele meu"[1]. Tactica sa a avut efectul scontat: Pericle a fost autorizat să recurgă fără restricții la fondurile statului, ori fiindcă – spune Plutarh – i s-a admirat generozitatea, ori poate fiindcă poporul nu suporta să nu împartă cu el gloria acelor opere.

Concepția personală asupra statului

Concepțiile conform cărora statul înseamnă *persoanele* beneficiind de cetățenie, veniturile statului sînt *tout court* veniturile lor și Pericle poate să facă cu banii comunității ceea ce Cimon încerca să facă cu însemnata avere personală reprezintă tot atîtea indicii ale unei idei „personale" despre stat, ale unei concepții conform căreia statul nu are o personalitate juridică autonomă, dincolo și deasupra persoanelor, ci coincide cu aceste persoane, cu cetățenii. Este ideea în virtutea căreia Temistocle „transportă" Atena pe insula Egina în ajunul invaziei persane; este teoria pe care Nicias, asediator și apoi asediat la Siracuza, o formulează pentru a-i îmbărbăta și responsabiliza pe marinarii săi: „Oamenii constituie o cetate, nu zidurile și nici corăbiile goale de oameni"[2].

Această concepție despre stat are unele consecințe, de pildă atunci cînd comunitatea este învrăjbită de *stasis*, de războiul civil, situație deloc neobișnuită (cu excepția unor comunități deosebit de stabile, ca Sparta – virtute asupra căreia insistă, cu admirație, Tucidide, I, 18 și Lysias, *Olympiakos*, 7). În asemenea momente se poate întîmpla ca societatea să se scindeze în două sau mai multe tabere, cum s-a întîmplat în mod repetat la Atena, în timpul crizelor frecvente care au izbucnit în lungul război de la sfîrșitul secolului al V-lea. Se poate întîmpla deci ca o parte a statului să se constituie în „anti-stat" și să se proclame – pretinzînd o mai mare fidelitate față de o niciodată precizată „constituție strămoșească" (*patrios politeia*) – singurul stat, cel legitim. Astfel se întîmplă în anul 411, cînd, după un secol de la

1. *Ibidem*, p. 392 (n.t.).
2. Tucidide, *op.cit*, 7, 77, 7, p. 642 (n.t.).

alungarea Pisistraţilor (cel care a atras atenţia asupra acestei rezistenţe seculare a democraţiei a fost Tucidide, 8, 68, 4), într-o Atenă scăpată din catastrofa siciliană, oligarhii, dintotdeauna susţinători ai loviturilor menite să submineze sistemul pe care-l detestă, iau puterea. Dar se găsesc în faţa neprevăzutei reacţii a flotei cantonate la Samos – adică a bazei sociale a democraţiei, aflată sub arme din cauza războiului; flota constituită în contra-stat îşi alege strategii, nu-i recunoaşte pe cei aflaţi în funcţii sub oligarhie şi proclamă „continuarea războiului", în timp ce oligarhii nu doresc altceva decît o înţelegere cu Sparta. La baza acestei iniţiative se află, pe de o parte, convingerea solidă că statul sînt oamenii, pe de alta, convingerea înrădăcinată, inerentă ideologiei democratice, conform căreia – aşa cum proclamă Athenagoras Siracuzanul într-un discurs rescris de Tucidide – „democraţie e denumire pentru întreaga populaţie"[1]: sofism, dacă vreţi, bazat şi pe ambiguitatea lexicală în care „demos" este fie pătura populară, fie baza ei socială, fie comunitatea în ansamblul ei. Sofism care, avînd o anumită eficienţă demonstrativă, trimite şi el la o concepţie personală despre stat.

Între 404 şi 403, în cursul celui mai grav şi mai lung război civil pe care l-a cunoscut Attica, s-a ajuns, la un moment dat, la o împărţire în trei. Exista în primul rînd puterea absolută a Celor Treizeci, dornici să facă din Attica o Laconie agro-pastorală străină de interesele maritime (este cunoscută anecdota lui Plutarh din *Themistocles*, 19, 6) în care Critias vrea ca *tribuna* de la care vorbesc oratorii „să fie întoarsă către ţarină", cu totul indiferenţi la exodul oamenilor simpli şi al democraţilor, provocat de victoria oligarhilor, şi chiar favorabili unui asemenea exod. Dar democraţii, răspîndiţi între Beoţia şi Megara, s-au coalizat repede, s-au baricadat, după unele succese militare, la Pireu, au constituit aici o contra-Atenă democratică, în timp ce oligarhii, zguduiţi de înfrîngere, s-au despărţit în două partide, cu două sedii diferite, cu două conduceri diferite, una la Atena şi alta la Eleusis. Iar cînd spartanii vor impune pacificarea, adică în esenţă revenirea democraţilor pe baza unei reînnoiri a vechii constituţii democratice ateniene în schimbul unui angajament de a nu se trece la epurări şi vendete, se va decreta însă – şi va rămîne valabilă pentru cîţiva ani – existenţa în continuare la Eleusis a unei republici oligarhice unde îşi vor găsi refugiu toţi cei ce nu pot să accepte compromisul pacificării.

O altă faţetă a acestei concepţii despre stat ni se reveleaza în momentul ruperii pactului: mai precis, cînd exilatul, cel alungat, se aliază cu duşmanii cetăţii pentru a se întoarce. Premisa de la care pleacă acesta este că nu statul (entitate supraindividuală, abstractă), ci alţi cetăţeni sînt cauza exilului. Cel care l-a îndurat consideră că măsura a fost nedreaptă sau greşită şi intră în război personal cu propria cetate, pentru repararea greşelii şi îndreptarea injustiţiei.

1. *Ibidem*, 6, 39, p. 548 (n.t.)

Acesta este motivul pentru care Alcibiade trece de partea spartanilor şi împreună cu ei se răzbună împotriva sistemului politic atenian (Tucidide, 6, 89, 6), iar cînd – mulţi ani mai tîrziu – se va întoarce, apologia lui va consta în susţinerea îndărătnică a propriei îndreptăţiri şi în denunţarea nedreptăţilor îndurate nu din partea statului, ci din partea „celor care l-au exilat" (Xenofon, *Helenicele*, 1, 4, 14-16). De aceea „bătrînul oligarh" se bucură de faptul că Atena nu este o insulă; fiindcă – observă el – dacă din nefericire ar fi fost o insulă, oligarhii „*nu ar putea trăda* şi deschide porţile pentru duşmani" (2, 15).

Însăşi noţiunea de „trădare" este astfel relativizată. Două secole mai tîrziu, cînd va reflecta asupra experienţei politice greceşti, din ale cărei vlăstare îndepărtate făcea parte el însuşi, Polybios va manifesta o anumită antipatie tocmai faţă de această noţiune de „trădare":

> Mi se întîmplă adesea să mă minunez – va scrie el – de greşelile pe care oamenii le fac în multe domenii, mai ales atunci cînd îi acuză pe trădători. De aceea, continuă el, mă folosesc de ocazie pentru a spune două vorbe despre problema aceasta, deşi îmi dau seama că este vorba despre un subiect greu de definit şi de apreciat. Nu e uşor de stabilit ce trebuie să înţelegem cu adevărat prin „trădător".

După care desfiinţează, ca să spunem aşa, chiar conceptul de trădare, observînd că nu se poate numi astfel „stabilirea de noi alianţe"; dimpotrivă, remarcă el, „aceia care, după împrejurări, au încheiat pentru cetăţile lor alte alianţe şi alte prietenii" au fost adesea demni de răsplată din partea cetăţii lor şi deci nu are sens modul în care Demostene împarte în stînga şi în dreapta calificativul de „trădător" propriilor săi adversari politici (18, 13-14). Trădarea este un cuvînt ce traduce un mod unilateral de a aprecia un comportament politic, bine intenţionat în viziunea celor care, ca Alcibiade şi ca „bătrînul oligarh" sau ca Polybios, nu sînt de acord cu formularea democraţilor după care „democraţie e denumire pentru întreaga populaţie".

Kinèin tous nomous

Dar dacă „*demos*-ul este totul", dacă poporul, ca totalitate a cetăţenilor care alcătuiesc statul, se află deci mai presus de orice lege, în calitatea lui de sursă a oricărei legi, singura lege posibilă este, la rigoare – aşa cum proclamă cu asprime „mulţimea" (πλῆθος) într-un moment critic din celebrul proces împotriva strategilor învingători la Arginusa (Xenofon, *Helenicele*, 1, 7, 12) –, aceea că „poporul face ce vrea" (aceeaşi va fi mai tîrziu formula cu care Otanes, în Herodot, III, 80, defineşte puterea monarhului). Dar dacă poporul e mai presus de lege, legea nu poate fi considerată de neschimbat, independentă de voinţa populară, ci dimpotrivă, va trebui să se adapteze acesteia, chiar dacă „schimbarea

legilor" *(kinèin tous nomous)* reprezintă şi un reproş clasic al democraţilor adresat duşmanilor tradiţionali.

Şi pentru unii, şi pentru alţii este sănătos să se revendice de la „constituţia strămoşească" (*patrios politeia*). După Diodor din Sicilia (14, 32, 6), Thrasybulos, promotorul războiului civil împotriva Celor Treizeci, declarase că nu va înceta războiul împotriva Celor Treizeci „pînă cînd poporul nu îşi va fi restabilit *patrios politeia*". În ce-i priveşte, Cei Treizeci pretindeau, la rîndu-le – după Aristotel –, că respectă *patrios politeia* (*Constituţia Atenei*, 35, 2). Unii urmăreau reînnoirea democraţiei radicale, alţii înţelegeau să-şi realizeze programul demolînd bazele democraţiei radicale şi deci – explică Aristotel – legile cu care Efialte a anulat puterea Areopagului şi a deschis astfel calea democraţiei radicale. Thrasymachos, sofistul din Calcedonia, căruia Platon, în *Republica*, îi atribuie brutala teorie conform căreia dreptatea este dreptul celui mai puternic, dădea la iveală contradicţia şi găsea motiv de ironie în înfruntările oratoriei politice: „În convingerea lor că susţin unii argumente contrare celorlalţi, nu-şi dau seama [oratorii] că ţintesc spre acelaşi rezultat şi că teza adversarului este cuprinsă în propriul discurs[1]. Există, evident, în recursul la acelaşi cuvînt de ordine programatic un semn al unui fenomen mai general, şi anume că, atunci cînd „vorbeşte", democraţia sfîrşeşte aproape întotdeauna prin a se modela după ideologia dominantă. Astfel, apelul la trecut, ca la un reper pozitiv în sine (nu întîmplător primul „fondator" al democraţiei a fost însuşi Tezeu), se îmbină cu conotaţia negativă a fenomenului de schimbare a legilor în vigoare (*kinein*). Dar asemenea tendinţă spre fixitate vine sau poate veni în contradicţie cu necesitatea de a pune *demos*-ul deasupra legii, unicul arbitru al modificării sale.

Pe de altă parte, o modificare a legii are loc totuşi, *în timp*, cu atît mai mult cu cît, observă Aristotel, scopul urmărit de toţi nu este „tradiţia" (*to patrion*), ci „binele" (*Politica*, 1269 a, 4). Şi în general este un fenomen alarmant, pentru gîndirea conservatoare: de la pitagoreici (Aristoxenos, fragm. 19 Müller) la *Legile* platoniciene (772 D), chiar dacă Platon nu-şi ascunde sieşi că transformarea este inevitabilă (769 D). *Kinein* este un cuvînt ambivalent; el desemnează atît alterarea, cît şi dezvoltarea (Isocrate, *Evagoras*, 7) şi deci sfîrşeşte prin a coincide cu noţiunea de *epidosis* (progres, cu referire la diferitele *technai*), fenomen, ca să spunem aşa, inevitabil, după cum afirmă Isocrate în acel pasaj din *Evagoras* şi Demostene într-o celebră schiţă de istorie a artei militare (*Filippica a treia*, 47, unde *kekinesthai* şi *epidedokenai* sînt sinonime). Fenomen inevitabil, dacă e privit pe o scară temporală foarte largă, chiar şi în ceea ce priveşte legea, oricît de periculoasă ar putea fi – arată Aristotel – crearea unui precedent al modificabilităţii

1. Dionisios, *Despre Demostene*, 3-1, pp. 132-134 Usener-Radermacher).

legii şi obişnuirea oamenilor cu ideea că legea poate fi schimbată (*Politica*, 2, 1268 b, 30 – 1269 a, 29).

Într-un *excursus* în care trimiterea evidentă la expresii celebre şi uşor de recunoscut din „arheologia" lui Tucidide[1] urmăreşte să înfăţişeze vastitatea timpului înţeles ca „teatru" al schimbării, Aristotel ne dă o variantă a propriei αρχαιολογία a dreptului, corespondent al celei mai generale „arheologii" a lui Tucidide: textul acestuia din urmă este unul ale cărui ecou şi eficacitate – la cîteva decenii de la răspîndirea operei lui Tucidide – pot fi surprinse în introducerea lui Ephoros (fragm. 9 Jacoby) şi tocmai în acest important *excursus* aristotelic. Concluzia lui Aristotel închide în ea recunoaşterea acelei sinteze de înnoire şi prezervare ce face din drept o construcţie unică, singura în stare să dea stabilitate transformării. Aristotel se străduieşte în acelaşi timp să identifice un *principiu*, un criteriu care să-i permită să aprecieze pînă la ce punct şi cînd trebuie inovat şi cînd, dimpotrivă, cu toate că defectele sînt vizibile, trebuie să renunţi la inovaţie. Este un criteriu empiric şi generic: „Dacă îmbunătăţirea dorită este neînsemnată, este clar că spre a evita deprinderea nenorocită a schimbării prea lesnicioase a legilor trebuie să tolerăm cîteva incongruenţe ale legiuirii şi guvernămîntului. Folosul inovaţiilor ar fi mai mic decît primejdia deprinderii nesupunerii"[2].

Libertate / democraţie, tiranie / oligarhie

Cînd trece la descrierea sistemului politic atenian, Pericle al lui Tucidide stabileşte o opoziţie între „democraţie" şi „libertate": în lipsa unui alt termen – spune el – sîntem obişnuiţi să definim acest regim drept democraţie, pentru că îi implică în *politeia* pe cei mulţi, dar este vorba de un sistem politic liber (*eleutheros de politeuomen*). Democraţia şi libertatea sînt puse oarecum în antiteză de către orator. Desigur, elogiul său nu este chiar „acel monument ridicat democraţiei ateniene" pe care o parte dintre interpreţi au crezut că-l găsesc aici (interpreţi printre care se numără însuşi Platon, care de aceea vrea să-l parodieze în discursul pe care Aspazia îl rosteşte în *Menexenos*). Elogiul Atenei pe care textul lui Pericle îl conţine ajunge la noi printr-un dublu filtru: primul filtru este însuşi genul literar al oraţiei funebre, inevitabil elogios; cel de-al doilea îl constituie chiar persoana oratorului, Pericle, aşa cum îl vedea Tucidide, un politician care, în opinia istoricului, denaturase de fapt sistemul democratic, menţinîndu-i doar aspectele exterioare. Însuşi cuvîntul pe care-l foloseşte (*demokratia*) nu este un

1. 'Εσιδηροφόυν τότε γὰρ οἱ "Ελληνες (Tucidide, 1,6); σημεῖον φαίη τιρᾶν (1, 6, 10; 21); ἐν αὐτῶν τῶν ἔργων (1, 21); διὰ χρόνον πλῆθος (1.1).
2. Aristotel, *Politica*, ed.cit., p. 76 (n.t.).

termen caracteristic limbajului democratic, unde, aşa cum ştim, este mai folosit *demos*, cu semnificaţiile sale variate (tipică este formula folosită de democraţi *lyein ton demon* – „a doborî" sau „a încerca să dobori democraţia"). La origine, *demokratia* este, dimpotrivă, un termen violent şi polemic („prevalarea *demos*-ului") creat de duşmanii ordinii democratice; nu este un cuvînt al acordului. El exprimă prevalenţa (violentă) a unei părţi; şi acea parte este conotabilă doar în termeni de clasă – aşa cum Aristotel, cu maximă claritate, formulează paradoxalul *exemplum fictum* conform căruia stăpînirea – într-o comunitate de 1.300 de cetăţeni – a 300 de săraci (dacă numai atîţia sînt) împotriva tuturor celorlalţi este tot o „democraţie". Privită astfel, democraţia sfîrşeşte de fapt prin a avea trăsături specifice tiraniei, în primul rînd revendicarea pentru popor a unui privilegiu propriu tiranului: să fie deci deasupra legii, *poiein ho ti bouletai*.

În limbajul politic atenian se afirmă însă o altă constelaţie terminologică şi conceptuală: aceea care *identifică* libertatea şi democraţia, pe de o parte, şi oligarhia şi tirania, pe de altă parte. Şi de această dată Tucidide ne pune la dispoziţie documentaţia necesară în acel capitol din cartea a opta (8, 68) unde face un bilanţ al semnificaţiilor şi al consecinţelor loviturii de stat oligarhice de la 411. O lovitură de stat efemeră şi violentă, sîngeroasă dar mai ales neaşteptată, notează Tucidide: prima experienţă oligarhică după o sută de ani de la alungarea tiranilor. Şi Tucidide comentează, după ce face un portret scurt şi admirativ al celor trei principali artizani ai loviturii de stat: fără să fi participat la ea „oameni inteligenţi şi mulţi [...], într-adevăr era greu să se răpească libertatea poporului atenienilor, în al şase sutelea an, după ce fuseseră îndepărtaţi tiranii"[1]. În acest caz este evident că Tucidide *identifică* regimul democratic cu noţiunea de libertate, în acelaşi fel în care în cartea a şasea – unde reevocă spaima răspîndită în Atena de scandalul misterios al mutilării Hermelor – definea ca „oligarhică *şi* tiranică" conjuraţia în spatele căreia democraţii atenieni se temeau că se ascunde oribilul şi în aparenţă inexplicabilul scandal. Aici, distribuirea conceptelor este perfect simetrică cu cea din cartea a opta: pe de o parte, libertate = democraţie (a înlătura democraţia înseamnă a-i priva pe atenieni de acea libertate pe care o dobîndiseră prin alungarea tiranilor), pe de altă parte, tiranie = oligarhie (o conjuraţie care urmăreşte luarea puterii de către cei puţini – adică, încă o dată, distrugerea democraţiei – este în acelaşi timp „oligarhică" şi „tiranică"). Un limbaj care contrastează cu faptul (istoric) că principalii artizani ai răsturnării tiraniei fuseseră aristocraţii cu aliaţii lor spartani, în timp ce forma sub care democraţia arhaică s-a manifestat a fost tocmai tirania.

1. Tucidide, *op.cit.*, p. 692 (n.t.).

Aparenta contradicţie are o soluţie destul de simplă, care ne duce încă o dată la compromisul din care a rezultat democraţia în Grecia epocii clasice: compromisul dintre aristocraţi şi popor, administrat cu judecata, cultura politică, limbajul aristocraţilor ce conduc cetatea democratică. Pentru aceştia, democraţia este un regim de dorit doar în măsura în care ea înseamnă „libertate" (nu întîmplător Pericle foloseşte cu rezervă cuvîntul *demokratia* şi în acelaşi timp pretinde că regimul atenian este un regim „de libertăţi"), un regim epurat deci de orice reziduu „tiranic".

Aici se află originea empirică a clasificării sistematice devenită uzuală mai tîrziu şi caracteristică gînditorilor greci, care tinde să creeze pentru fiecare dintre formele politice un *dublet*, adică două subtipuri, unul bun, iar celălalt rău. Şi este un răspuns la contradicţia enunţată înainte, pe care gîndirea greacă a elaborat-o foarte repede. O va teoretiza Aristotel, care foloseşte chiar doi termeni opuşi: la el democraţia „bună" se numeşte *politeia*, în schimb democraţia care nu respectă libertatea este, cum era de aşteptat, *demokratia*.

Dar există o distincţie explicită şi în competiţia constituţională a lui Herodot, în ale cărui trei intervenţii (sau, mai bine zis, în suma lor) se strecoară bănuiala că fiecare formă politico-constituţională degenerează în aspectul ei deteriorat şi că acest proces degenerativ pune în mişcare un ciclu în care, din punct de vedere istoric, se trece de la o guvernare la alta. În acest sens, intervenţia cea mai limpede şi cea mai importantă este cea a lui Darius, care pune explicit problema despărţirii fiecărei constituţii politice în forma ei „idealizată", pe de o parte, şi realizarea ei concretă, pe de alta.

Teoria „ciclică"

Darius observă într-adevăr că fiecare dintre cele trei forme politice obţine pe parcursul dezbaterii două caracterizări opuse. Otanes zugrăveşte toate defectele concrete ale puterii monarhice şi exaltă, în imagini puţin îndemînatice, democraţia; imediat după el, Megabyzos declară că este de acord cu critica guvernării monarhice, dar distruge imaginea pozitivă a democraţiei şi exaltă guvernarea aristocratică, după care acelaşi Darius încearcă să pună în lumină defectele guvernării aristocratice şi revine în punctul de plecare, răsturnîndu-l complet, printr-un elogiu al puterii monarhice. Tocmai fiindcă are acum în faţă cadrul complet al acestor şase posibile aprecieri ale celor trei sisteme, Darius îşi începe cuvîntarea spunînd că „după vorbe" (3, 80, 1: τῷ λόγῳ, această lecţiune, care este cea corectă, este dată doar de tradiţia indirectă, reprezentată de Stobaios) toate cele trei regimuri sînt „excelente"; el scoate în evidenţă faptul că în fiecare dintre cele trei modele există o variantă pozitivă, aceea în care funcţionează în stare pură premisele

teoretice (asta înseamnă exact τῷ λόγῳ), pe care fiecare dintre cele trei modele se întemeiază. Ceea ce implică – iar Darius o spune imediat după aceea – că, cel puţin în privinţa aristocraţiei şi a democraţiei, trăsăturile lor negative apar atunci cînd de la planul teoretic se trece la cel practic.

El merge însă şi mai departe şi oferă două modele de trecere constituţională de la o formă la alta. Observă, de fapt, că în practică democraţiile concret realizate şi aristocraţiile „reale" ajung amîndouă la o asemenea dezordine civilă, încît duc la naşterea monarhiei. Puterea monarhică se naşte deci dintr-o *stasis*, adesea sîngeroasă, datorată falimentului practic al fiecăreia dintre celelalte două forme de guvernare. Pe de altă parte, acelaşi Darius nu poate să nu recunoască faptul că şi o monarhie rea poate să ducă la *stasis*: chiar a doua zi după răsturnarea lui Cambyses (întruchiparea perfectă a tiranului) şi după războiul civil provocat de uzurpator („falsul Smerdis"), demnitarii persani s-au consultat asupra formei politice care trebuia dată Persiei după eşecul monarhiei şi au discutat asupra altor soluţii de guvernare, tocmai pentru că monarhia s-a încheiat cu un asemenea dezastru. Este deci clar, şi nu numai pentru Darius, dar chiar în mediul în care dezbaterea se desfăşoară, că de la orice formă constituţională se poate trece la alta şi, în plus, prin intermediul durerosului interval al stazei, al războiului civil.

Darius este învingătorul. Dar el învinge pe plan istoric, nu pe plan dialectic. Din punctul de vedere al formei demonstraţiei, argumentele lui *se alătură* celor dezvoltate de doi dintre interlocutorii care l-au precedat, *nu le anulează*. Pe plan dialectic, dezbaterea nu are nici învingători, nici învinşi; şi nici nu se poate altfel, fiindcă acest final deschis corespunde ciclicei treceri de la o „guvernare" la alta, pe ruinele şi din cauza defectelor celei precedente, printr-o mişcare ce nu poate avea sfîrşit, nu poate avea un moment de încheiere. Şi din acest motiv sîntem îndreptăţiţi să spunem că din această dezbatere din Herodot izvorăsc toate dezvoltările ulterioare ale gîndirii politice greceşti.

Cînd, pe parcursul povestirii, se confruntă cu problema stranie a rapidului faliment al unui guvern oligarhic – guvernul celor Patru Sute, alcătuit totuşi, cum spune el, „din persoane de prim rang" –, Tucidide nu poate decît să recurgă la explicaţia deja prezentată în termeni generali de Darius asupra cauzelor falimentului oricărei aristocraţii; oricît ar fi de bună, ea generează rivalitatea între şefi, toţi de nivel superior, dar toţi dornici să obţină o poziţie predominantă (8, 89, 3). Şi el se exprimă în termeni care fac referire la trecerea de la o formă constituţională la alta, destinată şi aceasta să dispară, deci, încă o dată, la un segment de „ciclu": „Astfel – observă el – se îndreaptă spre ruină o oligarhie născută dintr-o criză a democraţiei".

Această imagine a fluidităţii procesului politico-guvernamental domină gîndirea în epocile următoare; de la cartea a opta a *Republicii* lui Platon la cartea a treia a *Politicii* lui Aristotel, care-şi ilustrează analiza cu numeroase exemplificări extrase din incomparabila cunoaştere a evenimentelor politico-constituţionale ale sutelor de *polis*-uri greceşti (cele 158 de *politeiai*, dintre care ni s-a transmis aproape integral cea privitoare la Atena). Încercarea de a stabili ordinea în care se petrece cel mai adesea trecerea concretă a făcut obiectul de studiu şi de speculaţii al unei serii de gînditori, de la pitagoreicul tîrziu Ocellos din Lucania la Polybios, la care cercetarea empirică se combină cu ideea filosofică a unei „reveniri", a unei „ciclicităţi".

Remediul eternei repetări a ciclului este o guvernare „mixtă", adică un sistem care, înglobînd elementele cele mai bune ale celor trei modele, îşi propune să le echilibreze (sau îşi închipuie că o face), anulînd efectele distructive şi autodistructive pe care fiecare dintre ele le produce. Intuirea unei forme „mixte" ca incomparabil mai bună există deja într-un fragment din Tucidide, concis, dar foarte clar (8, 97), unde istoricul, în mod destul de ciudat, se opreşte să elogieze efemerul sistem politic instaurat la Atena după căderea Celor Patru Sute. În realitate, acel sistem – aşa-numitul regim al Celor Cinci Mii – are destul de puţin dintr-un sistem „mixt"; este de fapt unul dintre cele desemnate de Aristotel drept oligarhice, tocmai fiindcă se bazează pe limitarea cetăţeniei pe bază de avere. Şi într-adevăr, şi alte proiecte de guvernare „mixtă" – împotriva cărora acelaşi Aristotel şi mai ales discipolii săi (de la Teofrast la Dicearh şi Straton) s-au ridicat cu vehemenţă – se caracterizează prin anularea principalei trăsături a democraţiei, mai precis cetăţenia cu drepturi depline a celor săraci: sînt deci, în esenţă, oligarhii. Totuşi, tema care domină gîndirea greacă, în special în epoca elenistică şi romană, este cea a guvernării „mixte". Pusă pe primul plan în originala şi complexa soluţie pe care *polis*-ul Roma o dădea problemei cetăţeniei şi combinării acesteia cu necesitatea unei puteri solide şi stabile, Polybios consideră că a găsit tocmai în Roma modelul concret şi durabil. Cartea a şasea a *Istoriilor* sale, nu întîmplător situată după relatarea grelei înfrîngeri de la Cannae, drept explicaţie a motivelor pentru care Roma a supravieţuit acelei înfrîngeri, este în întregime consacrată tocmai formelor guvernării romane ca exemplificare perfectă a guvernării „mixte".

Cu Polybios, expunerea concepţiei greceşti asupra politicului pe care am încercat-o trebuie să se termine însă aici. În contact mai întîi cu marile regate elenistice, apoi cu *polis*-ul roman, gîndirea greacă – de acum o unică gîndire elenistico-romană – a luat-o pe alte căi. De aici începe o altă istorie.

Referinţe bibliografice

Baslez, M.D., *L'étranger dans la Grèce antique*, Belles Lettres, Paris, 1984.
Canfora, L., „Studi sull'Athenaion Politeia pseudo-senofontea", in *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino*, V, 1980, nr. 4.
Carpenter, R., *Gli architetti del Partenone*, trad. it. Einaudi, Torino, 1979.
Corcella, A., *Storici greci*, Laterza, Roma, Bari, 1988.
Farrar, C., *The Origins of Democratic Thinking*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
Gauthier, P., „Symbola: les étrangers et la justice dans les cités grecques", in *Annales de l'Est, Mémoires*, XLIII, Univ. de Nancy, II, 1972.
Gernet, L., „La notion de démocratie chez les Grecs", in *Revue de la Méditerranée*, 1948, pp. 385-393.
Gillis, D., „Collaboration with the Persians", in *Historia*, Einzelschriften, Heft 34, Wiesbaden F. Steiner Verlag, 1979.
Glotz, G., *Histoire grecque*, I, „Des origines aux guerres médiques", Paris, 1925.
La Rocca, E. (coord.), *L'esperimente della perfezione. Arte e società nell'Atene di Pericle*, Electa, Milano, 1988.
Loraux, N., *L'invention d'Athènes*, Mouton, Paris, La Haye, 1981.
Meier, C., *La nascita della categoria del politico in Grecia*, trad. it. Il Mulino, Bologna, 1988.
Mossé, C., „Le thème de la patrios politeia dans la pensée grecque du IV-ème siècle, in *Eirene*, 16, 1978, pp. 81-89.
Musti, D., „Polibio", in L. Firpo (coord.), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, vol. I, UTET, Torino, 1982, pp. 609-652.
Rodewald, C., *Democracy: Ideas and Realities*, London, Dent, 1974 (excelentă antologie de texte care merge pînă la epoca Antichităţii tîrzii).
Rosenberg, A., *Demokratie und Klassenkampf im Altertum* (1921), trad. it. în L. Canfora, *Il comunista senza partito*, Sellerio, Palermo, 1984.
Idem, „Aristoteles über Diktatur und Demokratie", in *Rheinisches Museum*, 32, 1933, pp. 339-361.
Rousseau, J.-J., Nota 1 la „Dédicace" la „Discours sur l'inégalité parmi les hommes" (1754), in *Œuvres Complètes*, vol. III, Gallimard, Paris, 1964, p. 195.
Vatin, C., *Citoyens et non-citoyens dans le monde grec*, SEDES, Paris, 1984.
Weil, R., „Philosophie et histoire, La vision de l'histoire chez Aristote", in *La politique d'Aristote*, „Entretiens Hardt", XI, Genève, 1964, pp. 159-189.
von Wilamowitz-Moellendorff, U., „Staat und Gesellschaft der Griechen", *Die Kultur der Gegenwart*, IV, 1, Teubner, ed. a II-a, Leipzig, 1923.

Apendice de texte

Herodot – Istorii, III, 80-82

80. După ce zarva se potoli şi se împliniră cinci zile din ziua omorului, cei care se răzvrătiseră împotriva magilor ţinură sfat despre cum se înfăţişau lucrurile. Cu acest prilej s-au rostit cuvîntări de necrezut pentru unii eleni, dar care nu-i mai puţin adevărat că s-au rostit.

Otanes dădu sfatul ca treburile ţării să fie aduse în faţa obştii perşilor şi ţinu următoarea cuvîntare: „Părerea mea este că nu e bine ca unul singur din noi să ajungă stăpîn. Acest lucru nu e nici plăcut, nici potrivit. Ştiţi foarte bine pînă unde a mers trufia lui Cambyses şi cu toţii aţi încercat pe pielea voastră trufia magului. Cum poate oare monarhia să fie o orînduire nimerită, cînd în monarhie este îngăduit unuia să facă tot ce vrea, fără să fie tras la răspundere? Fie el şi cel mai desăvîrşit dintre oameni, pus în acest loc de frunte tot s-ar abate de la firea obişnuită. Trufia i se zămisleşte în suflet pe urma bunurilor ce le are la îndemînă, iar pizma este dintru început înnăscută în om. Cel ce-ar lua puterea în mînă, cu aceste două racile în suflet ajunge cu desăvîrşire rău; plin de înfumurare şi invidie, săvîrşeşte nelegiuiri fără număr. Cu toate acestea, e limpede că un monarh ar trebui să fie lipsit de simţămîntul pizmei, înconjurat cum este de tot ce-i pofteşte inima; faţă de cetăţeni însă, se întîmplă ca purtarea lui să fie tocmai alta decît ar trebui. Tiranul îi invidiază pe toţi cei de neam bun cîţi au mai rămas încă în viaţă, nu se simte bine decît alături de cei mai netrebnici dintre cetăţeni, îşi pleacă cu nesaţ urechea la defăimări. Un tiran e omul cel mai nestatornic cu putinţă: de-i arăţi o admiraţie potrivită, se supără că nu l-ai cinstit îndeajuns, ca pe un stăpîn ce este; dacă cineva i se închină cu prea mare rîvnă, de asemenea se supără, zicînd că omul e un linguşitor. Vă voi spune însă acum ceea ce este şi mai rău: tiranul clatină rînduielile strămoşeşti, îşi bate joc de femei, ucide fără judecată pe oameni. Să nu uităm că puterea poporului poartă cel mai frumos nume de pe lume: isonomia. În al doilea rînd, nu săvîrşeşte nici una din încălcările pe care le-nfăptuiesc tiranii. Ea împarte dregătoriile ţării prin tragere la sorţi, cel care are pe seamă o dregătorie răspunde de faptele sale[1] – şi toate hotărîrile se iau în

1. Aristotel, *Politica*, I, 8; IV, 7, 3, confirmă că în cele mai multe din *polis*-urile sclavagiste greceşti, unde triumfase democraţia sclavagistă, funcţiile obşteşti se obţineau prin tragere la sorţi. *Cf. Retorica*, I, 8. În *Politica*, II, 2 şi 12, Aristotel vorbeşte şi despre responsabilitatea funcţiilor în *polis*-urile democratice sclavagiste. Despre semnificaţia acestor discuţii în general, vezi J. de Rommilly, „Le classement des constitutions d'Herodot à Aristote", în *Revue des études grecques*, 1959, pp. 81-99 (n.t.).

sfatul obştesc. Eu zic, aşadar, să înlăturăm monarhia şi să ridicăm poporul; mulţimea face puterea". Aceasta a fost părerea înfăţişată de Otanes.

81. Megabyzos îi îndeamnă în schimb la oligarhie, spunînd cele ce urmează: „Cuvintele lui Otanes cu privire la desfiinţarea monarhiei mi le însuşesc pe deplin. Cît despre ridicarea poporului la putere – aici se abat de la o judecată sănătoasă. Nimic nu-i mai smintit şi mai neobrăzat decît o mulţime netrebnică; într-adevăr, ar fi peste putinţă de îndurat ca oamenii care cată să scape de trufia unui tiran să îngenuncheze sub cea a unei mulţimi dezlănţuite. Tiranul măcar, cînd face ceva, ştie ce vrea; mulţimea însă nu poate s-o ştie. Şi cum ar putea şti, cînd niciodată n-a fost învăţată, nici n-a dat cu ochii de ce e bun şi cuviincios! Ea se repede fără socotinţă la treburile ţării, împingîndu-le înainte asemenea unui şuvoi năvalnic. Aibă parte de ocîrmuirea norodului doar cei ce poartă gînd rău perşilor; noi însă, alegîndu-ne o adunare alcătuită din bărbaţii cei mai destoinici, acestora să le încredinţăm puterea. În rîndurile lor ne vom afla şi noi – şi este de aşteptat că din partea celor mai cuminţi bărbaţi vor veni şi cele mai cuminţi hotărîri". Aceasta a fost părerea lui Megabyzos.

82. În al treilea rînd, Darius îşi spuse şi el părerea zicînd: „În cele rostite de Megabyzos cu privire la mulţime cred că se cuprinde mult adevăr, nu însă şi în cele spuse despre oligarhie. Din cele trei feluri de ocîrmuiri pe care le-am cercetat, şi mă gîndesc la cea mai desăvîrşită înfăţişare a lor, adică la cea mai bună democraţie, oligarhie şi monarhie, cred că aceasta din urmă este cu mult mai potrivită. Se pare că nimic nu-i mai bun decît un bărbat destoinic; călăuzit de vederi sănătoase, ar putea să ocîrmuiască mulţimea fără greş şi, mai presus de toate, faţă de răuvoitori ar şti să păstreze taina hotărîrilor luate. În oligarhie, unde mulţi se întrec în înţelepciune pentru binele obştesc, e cu neputinţă să nu izbucnească o puternică duşmănie personală. Fiecare în parte năzuind să fie în frunte şi părerile lui să biruie, se ajunge la o cumplită dihonie, de aici se trece la răzvrătiri, iar de la răzvrătiri, la vărsări de sînge care împing lucrurile tot spre monarhie. Prin această schimbare se dovedeşte pe deplin cu cît este monarhia cel mai bun fel de stăpînire. Acuma, să zicem că poporul ar lua în mînă puterea – este iarăşi peste putinţă să nu săvîrşească tot felul de ticăloşii; cînd ticăloşia îşi scoate însă capul la iveală, nu-i urmează dezbinare şi ură între netrebnici, ci, dimpotrivă, prietenii foarte strînse, căci cei care împilează ţara o fac din bună înţelegere. Lucrurile merg tot aşa înainte, pînă cînd se găseşte cineva care să se ridice în fruntea poporului şi să-i ţină în frîu pe astfel de oameni. Urmarea e că un asemenea conducător este admirat de popor şi, cînd este admirat, nu întîrzie să ajungă şi rege. Prin aceasta iarăşi se dovedeşte că monarhia este cel mai bun fel de ocîrmuire. Dar, ca să nu lungesc vorba, de unde ne vine oare nouă libertatea? Cine ne-a dat-o? Oare democraţia, oligarhia sau monarhia? Credinţa mea este că dacă am fost mîntuiţi de un singur bărbat[1], datori sîntem să păstrăm acelaşi fel de stăpînire. Afară de

1. Aici se face aluzie la Cyrus cel „mare" sau cel „bătrîn", cum i-au spus istoricii greci întemeietorului regatului persan (n.t.).

aceasta, să nu îngăduim să se strice rînduielile noastre strămoşeşti sub care ne-a mers aşa de bine; căci n-o să dăm doară de şi mai bine!".

(Herodot, *Istorii*, vol. I, Cartea a III-a, 80, 81, 82, traducere şi note de Adelina Piatkowski, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961, pp. 262-265 – n.t.)

Acordarea cetăţeniei ateniene locuitorilor Samosului

Cefisofon din Peonia servea drept secretar.
Pentru locuitorii din Samos care au fost alături de poporul Atenei.
Hotărîrea Consiliului şi a Adunării populare.
Tribul Cecropid avea pritania, secretar era Polymnis, Alexias arhonte, Nicofon din Atmonia era prezident.
Propunere a lui Clisofos şi a altor pritani:
Laudă solilor Samosului, celor veniţi înainte şi celor veniţi acum, strategilor şi tuturor celorlalţi samieni,
fiindcă sînt oameni de ispravă şi gata să facă bine. Laudă muncii lor, fiindcă ei lucrează cu folos
atît pentru Atena cît şi pentru Samos. Drept răsplată pentru binele mult pe care l-au făcut
pentru atenieni, atenienii îi ţin la mare respect şi propun ceea ce urmează: este hotărîrea consiliului şi a Adunării ca samienii să devină atenieni şi să-şi asume cetăţenia în formele care le convin lor mai mult. Această decizie să fie pusă în aplicare în modul cel mai folositor pentru ambele părţi, după cum vor spune;
cînd va fi pace, se vor putea purta discuţii comune pe orice alte probleme. Vor continua neîndoielnic să se bucure de legile lor în deplină autonomie, şi tot restul îl vor face după legămintele şi acordurile intervenite între samieni şi atenieni (...).

(Tod, *Greek Historical Inscriptions*, 96)

Tucidide – Războiul peloponesiac

II, 37. Avem o constituţie care nu imită legile vecinilor, ci mai degrabă noi înşine sîntem exemplu, fără să imităm pe alţii. În privinţa numelui – din pricină că este condusă nu de cîţiva, ci de mai mulţi cetăţeni – s-a numit democraţie, şi, după lege, toţi sînt egali în privinţa intereselor particulare; cît despre influenţa politică, fiecare este preferat după cum se distinge prin ceva, şi nu după categoria socială, ci mai mult după virtute, iar dacă este sărac, dar poate să facă vreun lucru bun pentru cetate, nu este împiedicat pentru că n-are vază. În raporturile cu comunitatea şi în privinţa suspiciunii reciproce în activitatea zilnică ne manifestăm liberi activitatea, fără să ne mîniem pe vecin dacă face ceva după pofta inimii lui, şi fără să prevedem (prin legi) acţiuni supărătoare, care nu comportă o pedeapsă, dar sînt de nesuferit pentru alţii. Ne facem, fără să ne supărăm, interesele particulare, nu călcăm legile, cînd chibzuim treburile publice, mai ales din respect pentru legi, dînd ascultare şi oamenilor care sînt, în orice împrejurare, la conducere, şi legilor, atît acelora care sînt promulgate, spre a veni în ajutorul oamenilor

păgubiţi, şi legilor care, deşi nu sînt scrise, comportă totuşi un respect unanim consimţit.

38. Dar aceste fapte, după cum vă spun, le ştiu şi atenienii şi sînt convins că ei se străduiesc să-şi salveze puterea şi că oamenii ăştia de aici vorbesc despre nişte lucruri care nu se întîmplă şi nici n-ar putea să se întîmple. Ştiu că aceşti oameni nu acum pentru prima dată, ci neîncetat vor să impresioneze poporul prin astfel de vorbe, şi încă prin altele şi mai primejdioase, mai degrabă decît prin fapte, pentru ca să domine cetatea. Şi mă tem, într-adevăr, ca nu cumva, încercînd în fel şi chip, să izbutească; noi sîntem netrebnici că nu-i atacăm şi nu luăm măsuri de pază mai înainte de a păţi ceva rău de la ei. Într-adevăr, din aceste cauze cetatea noastră în scurte răstimpuri a stat liniştită, dar a pornit răzvrătiri şi răscoale nu împotriva duşmanilor, ci împotriva propriilor concetăţeni şi cîteodată tiranii şi dinastii nedrepte. Eu voi încerca, dacă veţi voi să mă urmaţi, să vă fac să nu pierdeţi din vedere că ceva din acestea se petrec chiar în vremea noastră, convingîndu-vă pe voi cei mulţi şi pedepsind pe cei care pun la cale astfel de urzeli; (pedepsindu-i) nu numai cînd îi prind asupra faptului, căci e greu să-i prinzi, dar şi fiindcă doreau lucruri pe care nu le pot realiza (pentru că împotriva duşmanului trebuie să acţionăm nu numai cînd făptuieşte, dar să ne apărăm chiar înainte de a-şi realiza intenţia, căci, într-adevăr, cel care nu ia mai înainte măsuri de apărare va să sufere cel dintîi). Cît priveşte pe oligarhi, voi încerca pe de o parte să-i dovedesc, pe de alta să mă feresc de ei, în fine să le arăt adevărul. În adevăr, numai în acest fel, cred eu, aş putea să-i împiedic de a face răul. Apoi, desigur, întrebarea pe care mi-am pus-o întotdeauna, ce vreţi voi, o tinerilor, oare să conduceţi imediat? Dar nu e legal, şi doar legea a fost pusă să vă ţină în frîu mai mult pentru că nu puteţi, decît pentru că puteţi. Nu cumva năzuiţi să nu fiţi egali cu cei mulţi? Dar, oare, cum este drept ca oameni egali între ei să nu fie socotiţi vrednici de aceleaşi drepturi?

39. Va zice poate cineva că democraţia nu este un lucru rezonabil şi nici un lucru echitabil, pe cînd cei care au avere sînt şi foarte buni la conducere. Eu însă spun mai întîi că „democraţie” e denumire pentru întreaga populaţie, iar „oligarhie”, o parte a populaţiei, apoi că cei bogaţi sînt paznici foarte buni ai banilor şi că cei inteligenţi ştiu să dea foarte bine sfatul şi că judecă foarte bine după ce ascultă mulţimea şi că apoi stările acestea sînt de asemenea, şi în parte, şi în totalitate, egale în democraţie. Dimpotrivă, oligarhia împinge poporul să se avînte în primejdie, iar din foloase nu numai că-şi ia cea mai mare parte, dar şi le însuşeşte chiar pe toate. Către lucrurile acestea năzuiesc cu ardoare şi cei puternici şi cei tineri, dar este cu neputinţă să le dobîndească într-o mare cetate.

(Tucidide, *Războiul peloponesiac*, ed.cit., Cartea a VI-a, pp. 547-549 – n.t.)

Plutarh – Pericles

XII. Dar fapta care a adus cea mai mare plăcere şi strălucire cetăţii Atena şi a mişcat foarte puternic pe ceilalţi oameni, şi care singură mărturiseşte Helladei că nu şi-a trădat faimoasa ei putere şi vechea strălucire, este construcţia monumentelor. Această faptă politică a lui Pericles o pizmuiau cel mai mult duşmanii săi şi pentru ea-l învinuiau în ecclesia. Ei strigau în gura mare că poporul este dezonorat şi-şi aude vorbe rele, cum că a luat banii obşteşti ai elenilor de la Delos şi i-a adus la Atena, iar pricina cea mai cuviincioasă pe care o arată poporului, pe care-l învinuiesc, şi anume cum că teama de duşmani a luat banii obşteşti de acolo şi-i păzeşte la loc sigur, a nimicit-o Pericles însuşi, iar Hellada pare că este supusă unei nemaipomenite silnicii şi este tiranizată în faţa tuturor, văzînd cum cu banii aduşi de ea, de nevoie pentru război, noi îmbrăcăm în aur cetatea şi o împodobim frumos ca pe o femeie mîndră, încărcînd-o de pietre scumpe, de statui şi de temple care costă mii de talanţi. Atunci Pericles lămurea poporul că atenienii nu sînt datori să dea socoteală aliaţilor de bani, de vreme ce luptă pentru ei şi-i apără de duşmani. Ei nu dau nici un cal, nici o corabie, nici un hoplit, ci numai bani, care nu mai sînt în stăpînirea celor care-i dau, ci în a acelor care-i primesc, dar pentru ceea ce primesc dau în schimb cele hotărîte. Trebuie deci ca cetatea, după ce s-a pregătit temeinic cu cele trebuincioase războiului, să-şi întoarcă prisosul veniturilor spre împlinirea acelor lucruri de la care va dobîndi o slavă nepieritoare, iar cînd vor fi gata, va fi şi bunăstare, de vreme ce acum ies la iveală tot felul de meserii şi lucrări care, trezind la viaţă toate meşteşugurile şi punînd la lucru toate mîinile, fac din cetate o salariată care se împodobeşte, dar se şi întreţine cu propriile mijloace. Într-adevăr, celor care erau în floarea şi puterea vîrstei, expediţiile militare le aduceau mijloacele de trai din veniturile obşteşti, dar Pericles, voind ca poporul, nedeprins cu ordinea şi neştiutor, să nu fie îndepărtat de la foloasele comune şi nici să le primească fără să facă nimic şi ducînd o viaţă de trîndăvie, făcînd mareţe planuri de construcţii şi proiecte întocmite cu mare artă pentru lucrări care cereau mult timp spre a fi împlinite le-a adus în faţa poporului pentru ca şi cei care rămîneau în cetate – în aceeaşi măsură ca şi cei care porneau pe mare sau erau la întărituri sau în expediţie – să poată fi ajutaţi şi să se poată înfrupta din veniturile publice. Într-adevăr, acolo unde era material de construcţie: piatră, fier, fildeş, aur, abanos, chiparos se aflau şi meşteri care le lucrau şi le transformau în obiecte – tîmplari, statuari, meşteri lucrători în bronz, pietrari, boiangii, modelatori de aur şi de fildeş, zugravi, broderi, gravori – precum şi negustori care să le facă reclamă şi să le ducă de ici-colo, şi corăbieri şi cîrmaci, pe mare, iar pe uscat rotari şi căruţaşi, şi vizitii, şi frînghieri, şi ţesători, şi curelari, şi lucrători, constructori de drumuri şi mineri, iar fiecare meşteşug îşi avea strînsă, aşa cum îşi are un comandant o armată, o mulţime de muncitori care lucrau pentru un salariu, oameni de rînd, care erau instrumentul şi trupul lucrărilor, iar folosirea lor împărţea şi împrăştia, ca să zic aşa, belşugul la oameni de toate vîrstele şi categoriile.

(Plutarh, *Vieţi paralele*, ed.cit., vol. I, pp. 389-390 – n.t.).

Pseudo-Xenofon – Constituția Atenei, 2, 19-20

Eu spun deci că poporul atenian știe care dintre cetățeni sînt buni și care sînt răi și tocmai fiindcă știe acest lucru îi iubește pe aceia care îi sînt favorabili și folositori, chiar dacă sînt răi, și-i urăște mai degrabă pe cei buni. Ei se gîndesc de fapt că virtutea acestora există nu spre binele, ci spre paguba lor. Dimpotrivă, unii, deși democrați prin naștere și prin fire, nu fac parte din popor. Acum eu înțeleg că poporul dorește un guvern popular, fiindcă nu se poate să nu fii de acord ca cineva să-și dorească propriul bine. Dar cel care, nefiind din popor, alege să trăiască într-o cetate guvernată de popor și nu într-una guvernată de o elită, are de gînd să comită nedreptatea, știind că o democrație oferă delincvenților garanții mai mari de impunitate decît o oligarhie. Cît privește deci constituția atenienilor, eu nu-i aprob forma; dar din moment ce ei cred că e bine să trăiască într-o democrație, mi se pare că apără bine democrația, servindu-se de modalitatea pe care am ilustrat-o.

Pseudo-Xenofon – Constituția Atenei, 2, 14-15

Un lucru le lipsește atenienilor. Dacă ar locui pe o insulă, ar putea să le facă altora rău fără să fie pedepsiți, fiindcă domeniul mărilor le-ar aparține, fără să riște devastarea propriului teritoriu și fără să suporte prezența dușmanului. Acum, în schimb, țăranii și atenienii bogați încearcă să-i împace pe dușmani, în vreme ce poporul, știind prea bine că dușmanii nu vor arde și nu vor devasta nimic din ceea ce-i aparține, trăiește liber și nu încearcă să-i mulțumească. Și de încă o spaimă ar fi ei scutiți, dacă ar locui pe o insulă: de spaima că orașul nu poate fi trădat de către oligarhi și că porțile lui nu pot fi deschise și lăsați dușmanii să intre. Cum s-ar putea întîmpla așa ceva dacă Atena ar fi o insulă? Și n-ar putea exista nici atacuri prin surprindere împotriva democrației, dacă Atena ar fi o insulă. Acum, în schimb, dacă s-ar încerca un atac prin surprindere împotriva democrației, el s-ar da în speranța unui ajutor de la dușmani, cu gîndul că pot fi aduși în cetate pe drumuri terestre.

Aristotel – Politica, 1268b-1269a

11. Pentru că am indicat această chestiune, credem că trebuie să intrăm în cîteva explicațiuni mai complete; căci ea este, o repet, foarte controversabilă și s-ar putea tot așa de bine să se dea preferință sistemului inovator. Inovațiunea a folosit tuturor științelor, medicinei, care a scuturat practicile sale vechi, gimnasticei și în general tuturor artelor, în care se exercitează facultățile omenești; și cum și politica trebuie să ia rînd printre științe, este clar că același principiu se potrivește și pentru ea.

12. S-ar putea adăuga că însăși faptele dau mărturie despre această aserțiune. Legile strămoșilor noștri erau de o barbarie și simplitate izbitoare; grecii multă vreme nu umblau decît înarmați și-și vindeau femeile. Puținele legi antice care ne-au rămas sînt de o simplitate de necrezut. La Cume, spre exemplu, legea relativă la omor declară vinovat pe acuzat, în cazul cînd acuzatorul ar aduce un oarecare număr de martori, care puteau fi luați chiar dintre rudele victimei. Oamenii caută în general nu ceea ce este antic, ci ceea ce este bun. Cei dintîi strămoși ai noștri, fie că au ieșit din sînul pămîntului, fie că au supraviețuit vreunei catastrofe, se asemănau probabil cu vulgul și cu ignoranții din zilele noastre; aceasta, cel puțin, este ideea ce ne dă tradiția despre uriași, fiii pămîntului; și ar fi o absurditate vădită să te iei după părerea acelor oameni. Pe deasupra, rațiunea ne spune că legile scrise nu trebuie păstrate neschimbate. Politica, ca și celelalte științe, nici ea nu poate preciza toate amănuntele. Legea trebuie să dispună absolut într-un mod general, pe cînd actele omenești reprezintă, toate, cazuri particulare. Urmarea necesară a lucrului acestuia este că la anumite epoci, trebuie să se schimbe anumite legi.

13. Însă privind lucrurile dintr-un alt punct de vedere, nu s-ar putea cere destulă circumspecțiune. Dacă îmbunătățirea dorită este neînsemnată, este clar că spre a evita deprinderea nenorocită a schimbării prea lesnicioase a legilor, trebuie să tolerăm cîteva incongruențe ale legiurii și guvernămîntului. Folosul inovațiilor ar fi mai mic decît primejdia deprinderii nesupunerii.

14. S-ar putea chiar respinge ca neexactă comparațiunea politicei cu celelalte științe. Inovațiunea în legi este cu totul altceva decît în arte; legea, pentru a se face ascultată, n-are altă putere decît a obiceiului și obiceiul nu se formează decît cu timpul și după ani; așa că a schimba în mod ușuratic legile în ființă pentru altele nouă înseamnă a slăbi tot pe atîta forța legii. Și chiar admițînd folosul inovațiunii ne putem întreba dacă în orice stat, inițiativa legilor trebuie lăsată tuturor cetățenilor, fără deosebire, ori păstrată numai cîtorva; căci există în această privință sisteme foarte deosebite. Însă să limităm aci aceste considerațiuni, care vor mai găsi un loc și aiurea.

(Aristotel, *Politica*, ed.cit., p. 76 – n.t.)

Omul și viața domestică

James Redfield

Izvoare: prezența unei absențe

Unul dintre învățămintele pe care ni le-a lăsat Arnaldo Momigliano este că istoria nu se referă la izvoare. Istoria este o interpretare a acelei realități pentru care izvoarele sînt „semne indicatoare sau fragmente". Desigur, noi pornim de la examinarea unor izvoare, dar încercăm să privim dincolo de ele, la realitățile pe care le reprezintă sau pe care nu reușesc să le reprezinte, le travestesc și adesea chiar le ascund. Indicația lui Momigliano este cu deosebire semnificativă raportată la problema noastră, deoarece grecii din epoca clasică nu ne-au lăsat nici o informație despre viața lor domestică.

În primul rînd, dispunem pentru această perioadă de mărturii informale foarte sărace – mă refer la surse de informație cum ar fi scrisorile private, documentele comerciale, materialele de arhivă, depozițiile din proceduri judiciare. Nu lipsesc totuși reprezentările concrete: imagini modelate și pictate, descrieri literare, dări de seamă istorice, analize filosofice, discursuri publice, transmise ca modele de retorică. Îi întîlnim pe greci, ca să spunem așa, în haine de duminică: nu-i luăm prin surprindere, ci ne apar așa cum au dorit ei să ni se prezinte. În plus, în aceste cazuri, cu puține excepții, este vorba despre reprezentări ale vieții publice. Istoria, imediat ce a căpătat forma ei canonică prin opera lui Tucidide, s-a interesat aproape exclusiv de politică și de război. Începînd de la Pitagora, tradiția filosofică (cu importanta excepție a lui Aristotel) a privit cu ostilitate „sfera domestică", domeniu al emoționalității fluctuante, al tendințelor antisociale și al mobilurilor josnice. Este mai probabil să fie morale acțiunile caracteristice vieții publice, care, fiind vizibile, fac obiectul judecății publice.

Viața publică se desfășoară într-un spațiu public. Această regulă are o reflectare specială în acea formă artistică ce aduce înaintea publicului atenian experiența privată și relațiile domestice, adică drama. În tragedie, ca și în comedie, scena este situată într-un loc deschis, în stradă sau într-un loc asemănător. Personajele ies din casă sau din corespondentul acesteia (cortul lui Aiax, peștera Ciclopului) și deseori dau explicații în legătură cu motivul pentru care au ieșit să-și expună

gîndurile secrete sau să se plîngă de necazurile personale. Altfel spus, reprezentația se reprezintă pe sine ca revelație a ceva ce este în mod obișnuit ascuns. Aceasta ne ajută să înțelegem de ce în cadrul dramei relațiile domestice sînt în general reprezentate în anormalitatea lor, ca rupte sau în criză. În calitatea ei de reprezentare a vieții domestice, drama este totodată un fel de scandal.

În dramă, multe personaje sînt feminine. După cum observă Pericle din opera lui Tucidide, în viața de zi cu zi pentru o femeie ateniană era un motiv de mîndrie să nu se știe nimic despre ea. Femeile care apar pe scenă sînt într-un anumit fel discreditate sau în pericol de a fi discreditate din momentul în care publicul le vede, prin însuși faptul de a fi văzute. Revelarea a ceea ce în mod normal este ascuns nu poate fi decît inoportună.

Grecii din perioada clasică nu au produs acel gen de narațiune realistă care constituie o mărturie atît de bogată asupra vieții domestice în epocile moderne. Putem să deducem fără îndoială unele lucruri și din reprezentările de care dispunem, dar ca și cum am asista la o comedie, în care din cînd în cînd se deschide o ușă și apare un crainic sau ni se înfățișează un personaj și ne spune cîte ceva din cele ce se întîmplă în lumea închisă, inaccesibilă vederii noastre. Pe baza unor asemenea semne și fragmente este posibil să facem o descriere a sferei domestice în viața Greciei antice, și așa s-a și procedat; prezentul eseu adoptă totuși un mod diferit de abordare. El vrea să fie o cercetare asupra *ideii* de „sferă domestică" la greci (mai ales așa cum o putem deduce din mituri și rituri) și, într-un mod mai aplicat, asupra situării ei în ideologia cetății-stat. Alegerea pe care un popor o face atunci cînd se reprezintă pe sine poate să spună mult, atît prin ceea ce trece sub tăcere, cît și prin ceea ce arată.

Suprimarea „sferei domestice"

Să începem cu o absență bine cunoscută, dar deconcertantă: grecii din perioada clasică nu ne-au lăsat nici o poveste de dragoste. Povestea cea mai familiară, cea care începe atunci cînd „un bărbat întîlnește o femeie" și care se termină cu „au trăit fericiți" nu-și găsește locul în literatura greacă înainte de *Mizantropul* lui Menandru, scris în anul 316 î.Hr., șapte ani după moartea lui Alexandru cel Mare. Desigur, este posibil ca alte opere, care s-au pierdut – ca *Andromeda* lui Euripide, de exemplu –, să fi urmat această schemă și nu lipsesc unele excepții în acest sens nici în operele care au ajuns pînă la noi, cel puțin în ce-i privește pe zei; în cea de-a noua *Pythică* a lui Pindar, de exemplu, îl întîlnim pe Apollo făcîndu-i curte nimfei Cyrene; iar Homer face aluzie la jocurile prenupțiale ale lui Zeus și ale Herei „atunci cînd în oara dintîi, luîndu-se-n brațe/ s-au drăgostit pe ascuns și fără să știe

părinții"[1]. Rămîne totuși valabilă regula generală, iar acest lucru este cu atît mai surprinzător cu cît (spre deosebire de narațiunile de tip realist) poveștile de dragoste sînt răspîndite în toată lumea și se află la baza unor opere clasice diferite unele de altele, cum ar fi *Povestea prințului Gengis* sau *Sakuntala*. În plus, poveștile de dragoste constituie o parte importantă a patrimoniului comun al basmelor populare indo-europene, fie că e vorba de povestea fiului mezin care o cucerește pe frumoasa prințesă, fie că este vorba despre fecioara nefericită salvată de neasemuitul ei Făt-Frumos.

Desigur, grecii spun și ei povești de acest fel, de pildă cum a cucerit-o Iason pe Medeea, sau cum a dobîndit-o Pelops pe Hippodamia, dar în perioada clasică acestea nu erau povești de dragoste propriu-zise. De pildă, Pindar povestește atît istoria lui Pelops, cît și pe cea a lui Iason. În prima *Olimpică*, Pelops este cu siguranță un pretendent, dar nu-l vedem făcîndu-i curte Hippodamiei; ea e mai degrabă recompensa pentru care îl învinge pe tatăl ei, Oinomaos. Iason, în a patra *Pythică*, o farmecă și o seduce pe Medeea, ce nu este atît recompensa căutată, cît instrumentul prin intermediul căruia el duce la bun sfîrșit o faptă prin care-și va recăpăta averea.

Cu alte cuvinte, Iason nu se află în căutarea unei soții, ci a propriilor rădăcini. Moștenirea este aspectul de viață familială de care se ocupă narațiunea clasică. În *Antigona*, de pildă, Hemon și Antigona sînt o pereche de logodnici – dragostea lui pentru fată constituie punctul de criză al intrigii tragice –, dar autorul tragediei nu-i aduce împreună pe scenă. Antigona devine mai degrabă motivul conflictului dintre Hemon și tatăl ei. Clitemnestra își omoară soțul și se căsătorește cu alt bărbat, dar tragedia ei rezidă în relația cu Oreste, care trebuie să-și ucidă mama pentru a-și revendica dreptul asupra regatului tatălui său. Alt exemplu, Oedip: necazurile lui încep în copilărie, cînd propriul tată încearcă să-l ucidă, și continuă cu episodul cînd – din întîmplare – își recuperează averea, omorîndu-și tatăl și devenind soțul mamei sale. Problemele încep atunci cînd un părinte încearcă să împiedice succesiunea firească a generațiilor. În același fel, disputa dintre Pelops și Oinomaos se transformă în omucidere, pentru că Oinomaos nu voia să accepte căsătoria fiicei sale și se întrecea din această cauză cu toți pretendenții într-o cursă de cai. Îl îndemna pe pețitor să pornească primul în cursă iar apoi îl ajungea cu caii lui formidabili și îl înjunghia pe la spate. În acest fel ucisese doisprezece tineri. Cel de-al treisprezecelea, Pelops, reușește (prin diverse mijloace, în funcție de versiunile poveștii) să-l ucidă pe Oinomaos și să o obțină pe Hippodamia.

Într-una din versiuni, Oinomaos voia să se însoare el însuși cu Hippodamia și această temă incestuoasă poate fi considerată latentă în toate versiunile; a te căsători cu propria fiică este echivalent, ca

1. *Iliada*, ed.cit., p. 265 (n.t.).

semnificație, cu a-ți ucide propriul fiu, adică un refuz de a „renunța", de a lăsa locul generațiilor următoare.

Fiind nemuritori, zeii nu au această problemă sau, mai curînd, tocmai fiindcă sînt nemuritori, au problema inversă. *Teogonia* lui Hesiod povestește cum cei doi zei supremi, Uranus și Cronos, încercaseră în zadar, fiecare la rîndu-i, să împiedice succesiunea; Zeus, care este al treilea în linie descendentă, a pus ordine în Univers. A reușit acest lucru mai degrabă devorînd-o pe Metis, prima lui soție, decît căsătorindu-se cu ea. Din capul lui Zeus se naște astfel Atena – care îi era întru totul devotată, pentru că Zeus îi era deopotrivă tată și mamă –, evitîndu-se totodată nașterea unui fiu care ar fi putut fi mai bun ca tatăl său. De fapt, puterea veșnică a lui Zeus este asigurată de o fiică de-a pururi fecioară și de un fiu nenăscut.

Din moment ce sîntem nemuritori, par să le spună grecilor miturile lor, trebuie să le dăm voie fiicelor noastre să se căsătorească și fiilor noștri să trăiască. Cei care încalcă această lege perturbă Cosmosul. Un exemplu legendar este cel al lui Astyages, regele mezilor; el aflase în vis (Herodot, 1, 108) că fiul fiicei sale îi va lua locul pe tron. În loc să se bucure de visul care-i promitea că va domni și în generația următoare (i-ar fi urmat la tron nu fiul, ci nepotul), Astyages s-a comportat ca și cum ar fi sperat să trăiască veșnic și a încercat să-l ucidă pe copil. Astfel au apărut Cirus cel Mare și Imperiul Persan. Niște erori care la nivel domestic au provocat tragedii, iar la nivelul marii istorii a lumii au generat fapte de vitejie.

Problema succesiunii reprezintă una din modalitățile de manifestare a raportului dintre natură și cultură: prin intermediul succesiunii, noi, ființele muritoare – „creaturi de o zi", după cum ne definesc poeții – , ne străduim să trasmitem o ordine culturală perenă. N-o putem face decît depășindu-ne egoismul; ordinea culturală devine astfel darul unei generații făcut generației care o moștenește. În măsura în care înțelegeau familia în acești termeni, grecii o priveau din punctul de vedere al orașului-stat. Scopul familiei, în această perspectivă cu totul politică, este acela de a transmite proprietatea și rolurile sociale în așa fel încît ordinea politică să supraviețuiască morții indivizilor. În ordinea naturii, rolul civil al femeilor era acela de a produce cetățeni, adică moștenitori de sex masculin ai capilor de familie din cetăți; în ordinea culturii, femeile îndeplineau rolul de garanție într-o tranzacție între socru și ginere. Această tranzacție era *engye* sau *engyesis*. Era vorba despre un acord între tatăl femeii (sau tutorele ei legal) și pretendent, acord prin intermediul căruia tutela era transmisă de la primul la celălalt. În aceiași termeni se petrecea trecerea în garanție a oricărui alt obiect. Încredințarea femeii era, prin urmare, pecetea unui angajament între cei doi bărbați; cel mai în vîrstă o oferea ca zălog, în sensul activ al verbului, cel mai tînăr o primea în sensul

verbal „mediu" (*engyomai*: *cf.* Herodot, VI, 130, 2). Femeia nu era parte implicată în această tranzacție.

Formula grecească spunea: „O dau zălog pe fiica mea pentru a da naștere unor fii legitimi, și împreună cu ea o zestre în valoare de..." (Menandru, fragm. 435 Kol.; *Dyskolos*, 842 și urm.). Tatăl nu numai că-și dădea fiica, dar îi ceda ginerelui și răspunderea ei și-i dădea o dată cu fiica și o zestre. Formal, zestrea nu aparținea niciodată soțului, care o ținea în păstrare pentru copiii săi și trebuia s-o înapoieze dacă mariajul se anula; totuși, constituia adeseori o neîndoielnică tentație, din moment ce soțul putea s-o administreze pe toată durata căsătoriei. Ginerele nu trebuia să dea nimic în schimb; în povestiri se vorbește mult de zestrea nupțială, dar căsătoria-schimb clasică era reciprocă numai în interiorul unei rețele de reciprocitate generalizată: tatăl trebuia să „transfere" fiica pentru că, la rîndul său, primise fiica unui alt bărbat. Singura condiție expresă a tîrgului era „nașterea de fii legitimi". Socrul era recompensat cu perspectiva de a avea nepoți. Aici, punctul focal este încă ereditatea. Căsătoria este concepută ca mijlocul prin care un bărbat putea avea descendenți prin intermediul fiicei sale. Ginerele, în schimb, dobîndea unele drepturi față de socrul lui.

În Grecia, căsătoriile nu erau aranjate, dacă prin aceasta înțelegem un acord între părinții ambilor soți. Grecii nu au cunoscut niciodată ceva similar romanei *patria potestas*, în baza căreia fiii adulți rămîneau sub autoritatea tatălui cît timp acesta trăia; prin urmare, pretendentul, în calitate de bărbat adult, „contracta" soția pe cont propriu. A-ți lua o soție era un fel de achiziție, parte din „funcția a treia"; Hermes, zeul trecerii soțiilor de la casa veche la casa nouă, este totodată zeul comerțului, al furtului și al obiectelor găsite. În *Republica* lui Platon, Glaucon vorbește despre căsătorie ca despre o formă de negoț; omul cu adevărat nedrept, spune el, este acela care „poate să-și ia nevastă din orice casă ar voi, să-și dea fata după oricine dorește, poate să se învoiască și să se asocieze cu oricine. Iar din toate acestea el trage folos, fiindcă facerea de nedreptăți nu-l mîhnește"[1].

Pe asemenea baze, căsnicia se așază solid într-o lume masculină, de tranzacții publice, de competiție pentru onoruri și pentru cîștiguri. În măsura în care este înțeleasă astfel, căsnicia nu mai are drept nucleu relația privată dintre bărbat și femeie. O consecință, se poate adăuga, este lipsa poveștilor de dragoste.

Poveștile despre curtoazie, trebuie să ne fie clar, sînt în realitate povești despre idealul de relație conjugală, întrucît prețul plătit pentru căsătorie dă o imagine asupra statutului de om căsătorit, iar calcularea distanței care desparte condiția de celibatar de aceea de soț este un mod de a arăta diferența dintre cele două situații. Ca să ne exprimăm

1. Platon, *Opere*, ed.cit., vol. V, 362 b, p. 125 (n.t.).

în termeni mai tehnici, o poveste de dragoste descrie imaginea ideală a căsătoriei în termenii unei serii de întîmplări ideale. Aceste povești nu au deloc nevoie să reflecteze vreo practică reală a curtoaziei; astfel se explică de ce sînt atît de populare în culturi precum cele sud-asiatice, de exemplu, unde căsătoriile sînt toate hotărîte de părinții celor doi și soții nu se văd pînă în ziua nunții. Totuși, soția speră să placă și deci e pasionată de poveștile cu femei cărora li se face curte; la fel, logodnicului, care se așteaptă să fie admirat, îi plac poveștile în care viitorul soț se luptă pentru a ajunge la doamna inimii lui. Poveștile în care soția este o recompensă în așteptarea celui mai merituos răspund dorinței femeii de a fi socotită o comoară și aspirației bărbatului de a o merita. Dacă în poveste soția este o victimă salvată, înseamnă că femeile trebuie protejate și că bărbații sînt destul de puternici pentru a face acest lucru. În povești ei trăiesc fericiți pînă la adînci bătrînețe, ca și cum, o dată lucrurile întîmplate, urmarea nu poate fi decît aceasta: sînt cu adevărat reprezentări ale fericirii conjugale.

Absența poveștilor de dragoste din literatura greacă este deci un aspect al absenței oricărei descrieri pozitive a căsătoriei. Personajele feminine din tragedii sînt sau victime ale puterii, ca Ifigenia și Io, sau niște furii vindicative, precum Clitemnestra și Medeea; adesea reușesc să fie, ca Deianira și Antigona, și una, și alta. În literatura tragică, perechea cea mai fericită sînt (înainte de a descoperi adevărul) Oedip și mama sa! La Aristofan găsim ceva în plus pentru a reechilibra balanța – eroul din *Aharnienii* apare împreună cu soția sa, așa cum face, mai relevant, eroul din *Plutos* –, dar singura scenă într-adevăr memorabilă dintre un bărbat și soția lui este, în *Lysistrata*, scena în care Mirina refuză favorurile soțului. Dintre dramaturgii ale căror opere ne-au parvenit, Euripide pare cel mai interesat de tema căsătoriei. În *Ifigenia la Aulis* acțiunea gravitează în jurul unei căsătorii (care ascunde, firește, un sacrificiu uman); *Andromaca* și *Oreste* se termină cu o logodnă, *Elena* și *Alceste* – cu reunirea soților. Totuși dintre aceste tragedii numai *Alceste* poate fi considerat o operă pe tema căsătoriei; aici se exprimă regretul pentru fericirea conjugală pierdută.

Privind la operele epice, ne facem o impresie cu totul diferită. *Odiseea* este centrată, în fond, pe refacerea unei căsnicii, după cum o căsnicie constituie *casus belli* în războiul troian; în plus, acțiunea din *Iliada* se dezvoltă în jurul pierderii și recuceririi unei femei de către Ahile, care subliniază el însuși împrejurările: „Au între toți muritorii iubescu-și femeile singuri cei din Atreus născuți? Dar cine-i om bun și cuminte/ dragoste poartă și grijă de-a lui"[1].

Cu Priam și Hecuba, cu Hector și Andromaca, Alcinou și Aretea, Ulise și Penelopa – ca să nu-i mai amintim pe Zeus și Hera – găsim

1. *Iliada*, ed.cit., p. 164 (n.t.).

la Homer o întreagă galerie de perechi căsătorite, iar imaginea asupra căsniciei este în general pozitivă. Numai în producția literară ulterioară această temă dispare.

Dar cînd ajungem, în sfîrșit, la *Dyskolos*, nu ne găsim în fața unei prime, incerte schițări a unei povești de dragoste, întrucît comedia este deja un exemplu evoluat al genului, cu tînărul erou sincer și pasionat, virginala lui soție captivă, tatăl ei furios și cu amestecul de necazuri și neînțelegeri depășite. După Menandru, acest gen de poveste devine filonul principal al narațiunii elenistice. Și aceasta se întîmplă ca și cum poveștile de dragoste ar fi fost întotdeauna prezente în chip latent, supoziție confirmată de observația că încă din cărțile a VI-a și a VII-a din *Odiseea* există latent o poveste de iubire. Vizita lui Ulise la feaci este clar și foarte explicit construită în așa fel încît să evite un scenariu subînțeles care-l împingea pe străinul cel chipeș venit de pe mare să se însoare cu fiica regelui și să moștenească regatul. Această evoluție alternativă a poveștii se află în mintea tuturor personajelor și era, evident, familiară poetului și publicului său.

Conotația căsătoriei ca temă latentă, adică reprimată, în cultura greacă este ulterior confirmată de faptul că autorii care dau vieții conjugale forma cea mai realistă sînt Aristofan (ce introduce de pildă, în *Norii*, relatarea lui Strepsiade despre prima noapte de după nuntă sau, în *Lysistrata*, pălăvrăgelile femeilor) și Herodot – în acest caz adesea cu referiri la exoticul Orient, începînd cu Candaul din Lidia, dar și la un context grecesc. Aristofan și Herodot sînt cei doi autori „canonici" mai liberi, în mod evident, în a discuta probleme eliminate din genurile literare mai respectabile: ambii, de pildă, vorbesc despre lucruri niciodată menționate de Homer, ca urina și organele genitale ale femeii.

Putem să stabilim astfel o graniță cronologică. Perioada în care mariajul este suprimat ca subiect literar este exact aceea în care orașul-stat funcționează ca structură suficientă sieși – sau măcar independentă – în viața grecilor. Înainte de Homer nu se poate vorbi despre cetate-stat în sensul propriu al termenului; după Alexandru cel Mare, cetatea-stat a supraviețuit doar ca unitate socială și administrativă sub domnia regilor elenistici și a urmașilor lor. Cetatea-stat, pe de altă parte, este structura de viață socială profund caracteristică grecilor din perioada clasică, aceea care-i definește cel mai bine. La greci, a vorbi despre „omul domestic" înseamnă a ridica problema raportului dintre sfera domestică și cetatea-stat.

În tragedie, care era o artă civilă, temele domestice sînt situate în cadrul unei societăți eroice, o societate în parte imaginară, în parte evocată dintr-o perioadă care a precedat cetatea-stat, cînd după cum se vede în narațiuni, femeile apăreau mai des și erau mai independente. Societatea eroică este condusă de monarhii, iar familiile protagoniste ale dramelor sînt familii de regi și de principi (unele dintre primele tragedii sînt localizate în Orient, dar aceasta nu rezolvă problema,

fiindcă şi Orientul era guvernat tot de o monarhie). Tragediile reflectă astfel frămîntările cetăţii-stat de-a lungul unei perioade de trecere. Problemele domestice ale familiilor regale au în mod evident o semnificaţie politică. Reprezentarea poveştilor eroice devine deci (printre altele) un mod de a reflecta asupra implicaţiilor politice ale ordinii domestice.

O temă recurentă în aceste opere o constituie ameninţarea din partea puterii feminine, pericolul ca bărbaţii să piardă controlul asupra femeilor. Această teamă îşi are corespondentul comic în ipoteza fantastică avansată de Aristofan a unei acţiuni politice întreprinse de femei. Indiferent dacă este vorba de o tragedie sau de o comedie, deţinerea puterii de către femei este întotdeauna tratată ca o răsturnare a ordinii universului, determinată, în plus, de nebunia sau de slăbiciunea bărbaţilor. Indiferent dacă femeia în cauză este vicioasa Clitemnestra, patetica Antigona sau înţeleapta Lysistrata, revendicarea de către femei a puterii este văzută, chiar şi de femei, ca semnul unei teribile erori. Puterea legitimă în cetatea-stat – se spunea pe scenă la greci – era cea a bărbaţilor, dar această orînduială legitimă era departe de a fi asigurată.

Legendele greceşti vorbesc şi despre femei cu totul ieşite din fire: este vorba de menade, literalmente „nebune". Părăsind cetatea şi căţărîndu-se pe munţi, extatice şi violente, ele fac minuni: se joacă cu şerpi, sfîşie animale cu mîinile goale şi pot să se lupte cu bărbaţii şi să-i învingă. În general, i se închină lui Dionysos, care se desfată cu ele ca Artemis cu nimfele ei. Totuşi, în timp ce nimfele sînt nemuritoare, menadele sînt muritoare, soţii şi fiice de oameni obişnuiţi, iar menadismul nu constituie o formă normală de religiozitate; dimpotrivă, în legende, cel mai adesea este vorba despre o pedeapsă ce cade asupra cetăţii care s-a opus unui zeu. Este tipică povestea sosirii la Argos a lui Dionysos, care, pentru că n-a fost cinstit cum se cuvine, a provocat nebunia femeilor: „...şi-au dus în munţi pruncii pe care îi aveau la sîn şi s-au hrănit cu carnea lor" (Apolodor, *Biblioteca*, 3, 5, 2, 3). Menadismul este negarea maternităţii şi a ideii de succesiune a generaţiilor, un flagel ca foametea, seceta sau ciuma şi, la fel ca acestea, poate fi contracarat doar prin instituirea unei relaţii corecte cu divinitatea.

Argos constituie, de asemenea, fundalul poveştilor despre fiicele lui Pretos, care, în diferite versiuni ale mitului, sfîrşesc prin a înnebuni. Într-o variantă, pentru că i-au rezistat lui Dionysos; în alte versiuni, zeitatea ofensată era Hera. În versiunea lui Hesiod (*Fragmenta Hesiodea*, 130-33 Merkelbach-West) devin trufaşe fiindcă sînt înconjurate de curtezani şi prin aroganţa lor o jignesc pe Hera, care le face să devină nimfomane, pentru a le pedepsi apoi cu lepra şi cu căderea părului. Pentru a fi salvate sînt duse în Argolida. La versiunea citată se adaugă alta, în care fiicele lui Pretos le fac să înnebunească o dată cu ele pe toate femeile din Argos, iar acestea din urmă îşi ucid copiii. Atunci

Melampus şi Bias le duc pe cele trei tinere fete ale lui Pretos într-un ţinut învecinat şi, omorînd-o pe una dintre ele pe drum, le vindecă pe celelalte două şi se căsătoresc cu ele. Pretos împarte apoi Argolida cu cei doi gineri ai săi (Apolodor, *Biblioteca*, 2, 2, 2, 2-8).

În versiunea pe care Hesiod o dă mitului, puterea feminină care scapă de sub control este explicit puterea sexuală. Trufia fetelor vine din aceea că sînt foarte curtate, că se simt „o partidă bună". Hera le pedepseşte făcîndu-le să nu-şi mai poată controla sexualitatea şi lipsindu-le apoi de orice farmec. În istoria lui Melampus, remediul îl reprezintă alungarea fetelor; rezultatul final (prin sacrificarea uneia dintre cele trei) este nu numai o căsătorie, dar şi o nouă ordine politică. În cadrul ordinii civile şi domestice astfel restabilite, femeile nu-şi vor mai ucide copiii şi succesiunea firească va putea fi reluată. Privite în ansamblu, diferitele variante ale poveştii despre fiicele lui Pretos par să le spună grecilor că mariajul, canalizînd puterea sexuală a femeii către scopurile procreării de urmaşi, o limitează şi asigură astfel fie ordinea civilă, fie o bună relaţie cu zeii.

Menadismul şi-a găsit reprezentarea literară cea mai desăvîrşită în *Bacantele* lui Euripide. În această operă, menadismul este tot o pedeapsă pentru ofensa adusă lui Dionysos, căruia regele Tebei, Penteu, a refuzat să-i recunoască natura divină (Dionysos este de fapt vărul primar al lui Penteu, fiind născut din Zeus şi din Semele, sora mamei regelui teban). Atunci zeul le dă femeilor din Teba nebunia şi le împinge să străbată ca nişte sălbăticiuni munţii, să atace satele şi să răpească copii. Locul lor la Teba este luat de femeile din Asia pe care Dionysos le-a adus cu el, sub protecţia lui, prefăcîndu-se că este un preot al propriului cult. Penteu încearcă să-l prindă pe Dionysos, dar zeul scapă printr-o vrajă, cutremurînd palatul regal şi întunecînd mintea regelui, care se urcă şi el pe munte îmbrăcat în femeie. Acolo, propria mamă îl omoară sfîşiindu-i pieptul şi făcîndu-l bucăţi.

Bacantele este o operă în culori întunecate, iar personajelor sale nu li se adresează decît un mesaj, acela că zeul este mare, chiar dacă nu este şi bun. Există în dramă o exaltare a stării de beţie şi de extaz, dar o exaltare contrazisă de dezvoltarea operei, care ne înfăţişează urmările catastrofale ale unui extaz şi ale unei exaltări fără măsură. Mesajul care se degajă de aici li s-a părut multora pură teroare.

Nu trebuie totuşi să trecem cu vederea că Dionysos, care deţine – în calitate de zeu – puterea specială de a schimba aparenţele şi ai cărui discipoli au experimentat stări de alterare a conştiinţei, este în acelaşi timp zeul teatrului. În *Bacantele* această legătură este aproape explicită: zeul însuşi recită o parte din dramă şi-şi deghizează cu grijă victima. De altfel, opera, ca toate tragediile, a fost reprezentată în timpul unei serbări în cinstea lui Dionysos. În plus, în reprezentaţie, corul menadelor, asemenea tuturor celorlalte personaje, a fost interpretat de bărbaţi, aşa cum probabil în exclusivitate masculin era şi publicul.

Drama reprezenta disoluția cetății, dar reprezentația constituia un eveniment public și religios complex. Celebrînd această serbare, cred că atenienii instituiau un raport drept cu zeul și că făceau acest lucru excluzîndu-le pe femei, prezente doar ca subiect al spectacolului. Serbarea este astfel *înăuntrul* dramei ca alternativă a acesteia, un antidot împotriva groazei evocate de ea însăși. Oricine s-ar fi uitat în jurul său în teatru ar fi putut să vadă că, în definitiv, bărbații erau stăpîni pe situație.

În general, se poate observa că drama ateniană permite reprezentarea vieții domestice doar prin intermediul unei triple despărțiri de realitatea imediată. Sfera domestică este reprezentată în public (de către bărbați și pentru bărbați); e reprezentată ca și cum s-ar petrece în public (scena este în aer liber); este transfigurată pentru că este reprezentată ca și cum ar aparține epocii eroice sau, în comedie, unei imaginare suspendări a timpului, spațiului, cauzei și efectelor. Prin intermediul acestor trei separări putem să avem măsura nevoii atenienilor de a proteja publicul de intruziunea realității domestice, în timp ce existența dramei ne dă măsura nevoii corespunzătoare de a interpreta această realitate în lumina exigențelor publicului. Suprimarea sferei private din conștiința publică, comportînd absența unei narațiuni realiste, poate fi privită ca una dintre prejudecățile culturale ale cetății-stat, chiar dacă (sau cu atît mai mult cu cît) această realitate se reafirmă apoi în formă stilizată.

Excluderea femeilor

Polis-ul, sau cetatea-stat greacă, poate fi definit ca un organism politic bazat pe ideea de cetățenie, adică o comunitate care cuprinde un număr de persoane, dintre care nici una nu este superioară celorlalte din punct de vedere juridic. Autoritatea le este conferită indivizilor ca ceva care ține nu de *persoană* (ca în regimurile monarhice și feudale), ci de *funcție* (chiar dacă aceasta este deținută pe viață). Cetățenii au posibilitatea să renunțe la funcție fără să-și piardă statutul, cum se întîmplă de obicei în realitate: cetățenii sînt caracterizați prin posibilitatea de a deține o funcție și de a o ceda apoi altuia, „de a conduce și a fi conduși", după formularea greacă. Din punct de vedere sociologic, cetatea-stat constă din mai multe mici comunități familiale legate printr-o reciprocitate generalizată (ospitalitate reciprocă, căsătorii-schimb bilateral generalizate etc.); din punct de vedere economic este vorba de o societate bazată pe proprietatea privată, unde bogăția se află în mîinile unor indivizi diferiți, supuși totuși unui impozit pe avere în momentele de necesitate publică. În ce privește cele trei niveluri, grecii înșiși opuneau propria lor organizare politică celei orientale, în care

autoritatea aparținea regelui (el însuși un sacerdot, dacă nu chiar o zeitate), demnitățile erau conferite de tron, iar surplusul era păstrat în palat sau în templu în vederea redistribuirii pentru nevoile curente sau în caz de necesitate publică.

Cetățenii nu reprezentau întreaga populație în cetățile-stat grecești: în realitate, nicăieri ei nu ajungeau la un sfert din numărul rezidenților. Cetățenii cu titlu deplin erau toți bărbați liberi adulți (situație în care avem de-a face cu un regim democratic) sau doar unii dintre ei (aleși fie dintre membrii anumitor familii, fie după contribuție, fie după ambele criterii), și în acest caz regimul este o oligarhie. În orice caz erau excluși de la cetățenie copiii, femeile și sclavii. Locul lor era în casă, în interiorul ei, în afară de situația cînd munca specifică îi obliga să lucreze afară. Ei erau membri ai familiei, dar nu ai cetății, decît în chip indirect; cetatea era desigur patria lor, dar ei nu făceau parte din sfera publică.

Cetățenii formau un „public", iar viața civilă consta aproape integral și la propriu în reuniuni publice – în adunări, în teatru, la jocuri și ritualuri. Dreptul cetățeanului era tocmai dreptul de a participa la aceste manifestări publice, dacă nu ca actor, măcar ca spectator (las la o parte în această discuție statutul intermediar între oamenii liberi și sclavi, de pildă cel al cetățenilor onorifici sau al străinilor rezidenți; pe cît de importanți puteau fi în viața practică a cetății, pe atît nu aveau nici un rol în „teoria" cetății-stat). Acest drept era *time*-ul cetățeanului, dreptul său de a fi „demn de considerație". O prevedere comună în jurisprudența attică era *atimia*, care consta în pierderea dreptului de a apărea în public; era un fel de exil intern, ca al unui locuitor „discriminat" din Africa de Sud, și-l reducea pe cetățean la nivelul unei femei sau al unui copil.

Aceasta nu însemna că toți cetățenii cu titlu deplin erau egali; ei erau egali doar în privința dreptului de a apărea în public. Această apariție se exprima întotdeauna printr-o competiție care tindea mai degrabă să stabilească *inegalitatea* dintre cetățeni. O asemenea competiție putea să ia pur și simplu forma unei etalări a bogăției; în cazul unei manifestări rituale, superioritatea consta în a fi ales pentru a îndeplini rolul principal, în timp ce într-un joc sportiv rezultatul îl distingea pe învingător de învins. În dezbaterile publice și în teatru, relația dintre prestigiul social și condiția socială era mai complexă; de pildă, actorii au încetat să se bucure de o stimă deosebită imediat ce poeții au încetat să recite ei înșiși rolurile principale. Unele roluri politice cu deosebire „vizibile", de pildă acela de demagog, erau dezonorante. Cu toate acestea, spațiul public le oferea bărbaților posibilitatea de a deveni respectabili – termenul homeric este *ariprepees*; aici se reunea comunitatea și cu această ocazie stabilea diferențele dintre membrii săi. În general, grecii erau convinși că numai făcînd parte dintr-o asemenea comunitate de egali aflați în competiție puteau

deveni ființe umane în adevăratul sens al cuvîntului. Prin urmare, numai bărbații puteau fi (în sens restrîns) ființe umane.

Competiția prin excelență era războiul, în care bărbații se distingeau în chip altruist, în interesul cetății. În concepția homerică războiul era văzut ca un fel de întrecere, constînd din dueluri cu indivizi în roluri de învingători și învinși. În Grecia epocii clasice modalitatea de a face război nu ar fi putut fi – așa cum probabil nu a putut fi niciodată – o competiție individuală; noțiunea de competiție a fost adaptată tacticilor colective ale falangelor, transformînd bătălia într-o întrecere de fermitate, în care un om învingea dacă nu se afla printre învinși, dacă nu ceda teren. Cei ce rupeau rîndurile erau marcați pe viață și purtau, în funcție de cetate, nume diferite, dar la fel de jignitoare: atenienii erau numiți „aruncă-scut", iar spartanii „fricoși". Pedeapsa formală era *atimia*. Astfel, vitejia pe cîmpul de luptă constituia un fel de condiție competitivă indispensabilă pentru viața publică, așa cum antrenamentul militar era inițierea recunoscută ca marcînd trecerea la vîrsta virilității.

După Homer, comunitatea politică greacă este concepută ca o companie de războinici care se autoconduce; războinicii erau bărbați și deci comunitatea politică consta din bărbați. Pe de altă parte, războiul, în sensul de înfruntare activă, era potrivit pentru tineri, iar aceasta presupunea tendința de înlăturare a bătrînilor, chiar dacă se recunoștea că experiența lor putea fi valoroasă. Nestor trebuie să le amintească ascultătorilor săi că și el a fost cîndva războinic. Nu lipsesc semnele care ne arată că exista tendința de a-i trimite pe cei vîrstnici acasă, așa cum Laerte din *Odiseea* se retrage la casa lui de la țară pentru a-și lucra grădina de legume; doar înaintînd în vîrstă (după cum atrage atenția Kephalos, în Platon) poți să-ți dai seama de adevărul proverbului după care „bogații găsesc mîngîieri din plin" (*Republica*, I, 329 c)[1]. Altfel spus, cei vîrstnici se retrag să se bucure de bunurile lor, nu mai pot să participe activ la acea competiție pentru onoare care este viața în spațiul public. În realitate, Nestor spune (mai degrabă în chip apologetic) că e *themis*, fără îndoială demn de cinste pentru un om în vîrstă să stea acasă și să primească veștile: el nu mai poate să călătorească (*Odiseea*, III, 186-188).

Așa cum războiul definește ce înseamnă să fii om, virilitatea este condiția necesară pentru a participa la război și la viața publică în general. „Războiul este treabă de bărbați", spune un proverb grecesc. Aceasta nu înseamnă numai că, în sens propriu, doar bărbații trebuie să lupte. Cînd Hector îi dă această replică Andromacăi (*Iliada*, VI, 492), vrea să spună că nefiind ea războinicul, nu este în măsură să aibă vreo opinie despre cum se poartă războiul. Acest sens este și mai categoric

1. În Platon, *Opere*, ed.cit., vol. V, p. 84 (n.t.).

în versiunea lui Telemah (*Odiseea*, I, 358); el îi spune mamei sale să se retragă în iatacurile femeilor, fiindcă „a discuta este o treabă de bărbați". Iraționalitatea pretenției masculine de monopol asupra inteligenței politice era clară la Aristofan. Lysistrata lui explică dezolată că acea frază a fost făcută anume pentru bărbatul atenian atunci cînd soția sa manifestă interes pentru problemele cetății:

> La începutul războiului, noi am suportat cu răbdarea știută tot ce ați uneltit voi, bărbații. De altfel, cine ne lăsa să suflăm? Nu că ne-ați fi plăcut! Dar v-am înțeles bine: deseori, chiar și închise înăuntru, reușeam să aflăm că ați pus la cale o mare nenorocire. Atunci, ascunzîndu-ne durerea, vă întrebam surîzînd: „Ce ați hotărît în adunare azi? Ce altceva, pentru a face pace?". „Ce te interesează?" spunea soțul. „Mai bine ține-ți gura!" Iar eu tăceam [...]. Aflam despre un plan încă și mai nebunesc. Atunci întrebam: „Bărbate, ați făcut o boacănă, de ce?". O privire care mă fulgeră: „Du-te la tors și ai grijă de capul tău! De război se ocupă bărbații" (*Lysistrata*, 506-20).

Excluderea femeilor din viața publică ateniană reflectă acel tip de cerc vicios caracteristic sistemelor culturale. De ce femeile nu iau parte la viața publică? Fiindcă ele nu au îndeletnicirile specifice vieții publice. Și de ce nu au femeile acest fel de îndeletniciri? Pentru că nu sînt lucruri potrivite pentru femei. Premisele se autodemonstrează.

Pare totuși improbabil ca *Lysistrata* (scrisă, ca și *Bacantele*, de un bărbat pentru alți bărbați) să fi fost atît de puțin realistă, încît să fie pur și simplu tulburătoare; piesa ne informează că bărbații din Atena știau că soțiile lor aveau opinii politice și ne face să deducem că uneori femeile ajungeau să le și exprime. Reprimarea femeilor la greci – și la Atena, unde în anumite privințe lucrurile stăteau mai rău decît în alte părți – era departe de a fi totală. Instruirea femeilor nu era încurajată, dar nici interzisă; deși erau excluse de la acele arte care necesitau apariția în public (activitatea lor productivă era limitată la țesut), știm că unele femei se dedicau poeziei lirice. Și femeile puteau, în diferite moduri, să apară în public; avem informații despre competiții atletice feminine – desigur, nu la Atena, ci mai ales în Sparta, dar nu numai aici –, iar în sfera rituală femeile aveau o poziție aproape egală cu cea a bărbaților. Femeile din Atena, de exemplu, nu erau așa de izolate încît să nu fie reprezentate pe frizele Parthenonului, iar în viața reală riturile le ofereau bărbaților posibilitatea de a arunca o privire spre femeile din alte familii. Dacă unui tînăr i se părea că o fată este atrăgătoare, putea (după ce aduna informațiile necesare) să se ofere drept ginere tatălui ei. Dacă tratativele aveau un final pozitiv, fata își părăsea părinții. La Atena, miturile eleusine ale Demetrei și Persefonei vorbesc despre despărțirea dintre mamă și fiică și despre nevoia de a nu întrerupe legătura dintre ele, dar plecarea fetei era o pierdere și pentru tată. Zestrea era cea care dădea formă materială

interesului constant al acestuia pentru ea și „pariului" pe care îl făcea în legătură cu nepoții.

Faptul că structura rudeniei, deși formal patriliniară, era în mod latent bilaterală în Grecia ne arată că la greci femeile erau considerate persoane. La ei reificarea femeilor nu a fost niciodată totală, ca la triburile Zulu de exemplu, unde avem informații că în casele regilor femeile erau considerate simple obiecte sexuale și instrumente de reproducere și de îngrijire a progeniturilor. Dimpotrivă, grecii le excludeau pe femei din societatea civilă numai în virtutea conștiinței deficitare.

Tocmai această conștiință lacunară poate să fie contribuția lor la „problema feminină" așa cum s-a dezvoltat ea în istoria occidentală. Se pare că, în momentul cînd le-a exclus pe femei, cetatea-stat a evocat încă de la început imaginea fantastică a unei cetăți alternative a femeilor, o imagine tradusă în forma rituală a Tesmoforiilor, în timpul cărora femeile se îndepărtează de casă pentru un anumit timp și formează un fel de cetate rituală pe cont propriu. Această ipoteză fantastică își găsește locul și în comedie: acțiunea politică a femeilor este o răsturnare imaginară, ca și cucerirea Paradisului sau învierea. Dar ipoteza imaginară este mai bine cunoscută în tradiția filosofică, în special prin intermediul utopiei socratice din *Republica*.

Pe parcursul expunerii utopiei sale, Socrate subliniază la un moment dat că paznicilor, fiind crescuți în cumpătare, nu le va fi greu să se ocupe de probleme cum ar fi „posesia femeilor, procreația, căsătoriile, de vreme ce trebuie ca toate acestea să fie puse cît mai mult în acord cu proverbul «comune sînt cele ale prietenilor»" (II, 423 e, 424 a)[1]. Că „toate cele ale prietenilor sînt comune" se afirma deja într-un proverb pitagoreic; pitagoreicii căutau să transforme comunitatea lor într-una perfectă punîndu-și laolaltă proprietățile. Nu avem informații dacă se gîndiseră vreodată să extindă această regulă și asupra femeilor, dar este limpede în orice caz că la Socrate eliminarea proprietății private nu va fi suficientă; cetatea nu va fi niciodată o comunitate perfectă atît timp cît conducătorii vor avea *propriii lor copii* și de aici un interes privat legat de bunăstarea unor persoane particulare.

La începutul celei de-a cincea cărți, ascultătorii îi cer lui Socrate să fie mai clar în explicații; posesia în comun a femeilor prezintă, ca să spunem așa, „un interes uman", ca tot ce are legătură cu sexul. Răspunsul lui Socrate are două părți. Mai întîi, el apără ideea de a admite femeile în viața publică și în rîndurile conducătorilor; apoi se ocupă de problema familiei.

Utopia trebuie să fie o comunitate întemeiată pe natură; s-ar părea atunci că bărbații și femeile trebuie să beneficieze de un tratament diferit, din moment ce ei sînt în mod clar diferiți prin fire. Dar, răspunde Socrate la obiecția pe care el însuși a ridicat-o, aceasta

1. *Ibidem*, p. 203 (n.t.).

înseamnă să înțelegem greșit semnificația cuvîntului „natură". Utopia este un stat unde autoritatea aparține acelora care au capacitatea de a primi un tip specific de instruire; singurele diferențe naturale relevante sînt acelea care au legătură cu partea educabilă a omului, căreia Socrate îi dă numele de *psyche*, suflet. Faptul că femeile aduc pe lume copii, în vreme ce bărbații nu o fac, ține de trup, și este limpede că această diferență nu are nici o legătură cu o deosebire între sexe în privința însușirilor sufletești.

Aceasta nu înseamnă că Socrate consideră bărbații și femeile egali din punct de vedere psihologic; dimpotrivă, argumentația lui că nu există însușiri speciale ale femeilor, și deci nici ale bărbaților, se bazează pe presupunerea că bărbații, la urma urmelor, sînt superiori femeilor în totalitate, inclusiv în arta țesutului și a gătitului. Totuși, aceasta nu exclude posibilitatea ca unele femei să fie mai dotate decît unii bărbați, să fie capabile să primească cel mai înalt grad de instruire, iar aceste femei ar trebui să fie admise în rîndul celor mai buni. Evident, vor fi în număr mai mic decît bărbații.

Din moment ce aceste însușiri sînt specific masculine, femeile înzestrate cu ele vor semăna mai mult cu bărbații. Socrate a afirmat deja că femeile admise pentru o educație superioară vor face lucrurile pe care le fac și bărbații, inclusiv „mînuirea armelor și echitația" (452 c). În special (iar aici Socrate începe să se teamă de ridicol), la fel ca bărbații, ele se vor antrena goale – și nu numai cele tinere, ci și cele bătrîne. La urma urmelor, spune el, acestea sînt lucruri relative din punct de vedere cultural; nu cu mult timp în urmă grecii socoteau rușinoasă nuditatea în public a bărbaților, așa cum se întîmplă acum la barbari: „ridicolul din ochi a fost alungat de către binele din judecată" (452 d)[1] și tot așa se vor petrece lucrurile și în acest caz.

În această ipoteză imaginară, diferența dintre bărbați și femei se rezolvă într-un singur sens: unele femei „bune pentru gimnastică și pentru război" (456 a) devin, în mod cert, bărbați onorifici, iar femeile care primesc această învățătură sînt „cele mai bune dintre femei" (456 e)[2]. Socrate afirmă, cu alte cuvinte, că cel mai bun lucru pe care îl poate face o femeie este să devină bărbat.

El trece deci la descrierea programului său de eliminare a familiei. A arătat deja că paznicii nu trebuie să aibă nici casă și nici un fel de altă proprietate; acum afirmă că fiii lor trebuie crescuți la grămadă, ca animalele. Aspectele cele mai scandaloase din *Republica*, în special legitimitatea incestului și asasinatul eugenic al copiilor, se află în acest capitol. Socrate împinge aici la limită aversiunea filosofiei pentru sfera domestică.

1. *Ibidem*, p. 238 (n.t.).
2. *Ibidem*, pp. 243-244 (n.t.).

Socrate se ferește să nege orice valoare a feminității *în sine*. Faptul că femeile nasc copii și îi alăptează (*cf.* 460 d) trebuie considerat un fel de handicap fizic de care trebuie să se țină seama într-un fel, dar care trebuie pe cît posibil depășit și minimalizat. O egală expunere a celor două sexe în timpul instrucției este fundamentală pentru a-i învăța pe paznici să nu privească diferența sexuală ca pe ceva important. Demonstrația lui Socrate nu este îndreptată împotriva excluderii femeilor din viața politică, ci vizează mai curînd o extindere a vieții politice spre unele dintre ele; feminitatea nu trebuie luată în considerare și nici nu este permis să fie folosită împotriva femeilor – și pe această cale se ajunge la admiterea lor.

Oricîtă ironie ar fi pus în ele – Socrate în dialog sau Platon vorbind prin intermediul lui –, aceste considerații ne permit, dacă interpretăm răsturnările, exagerările și negările pe care le conțin, să trasăm o schemă a cetății-stat. Ne apare o viață despărțită într-o sferă publică, unde bărbații se pun în slujba valorilor comune, și un spațiu privat, despre care poate este mai bine să nu se vorbească, „un spațiu ascuns" unde se concep copiii și se petrec alte lucruri care nu sînt demne de atenția puterii politice. Sfera publică este masculină, e un domeniu al cuvîntului și al ideii, caracterizat printr-o competiție deschisă pentru demnități publice, adică pentru identificarea propriilor egali. Trupul este aici în mod obișnuit gol: această „goliciune eroică" (care în artă era extinsă asupra bărbaților tineri în general, chiar și reprezentați în afara exercițiului atletic) prezintă persoana ca pe o „creatură minimală", o simplă unitate socială ce se autoafirmă. În competiție, acești indivizi își *perfecționează* diferența; comunitatea lor se întemeiază deci pe similaritatea lor inițială (în Sparta cetățenii erau numiți *homoioi*, „semeni"). Femeile erau excluse în baza aceluiași principiu prin care Socrate le includea, adică pentru faptul că asemănarea (în aspectele relevante, oricare ar fi rezultatele) reprezintă principiul statualității. Concret, această asemănare era obținută, în cea mai mare parte a cetăților grecești, prin intermediul participării la un antrenament și la o organizație militară comună, al cărei nucleu central era alcătuit dintr-un corp de soldați, hopliții, antrenați și înarmați identic, care nu funcționau ca o ierarhie organizată, ci ca o masă uniformă.

În sfera privată, dimpotrivă, diferența era principiul de bază; feminitatea dobîndea aici o valoare specifică, fiindcă în căsătorie bărbații și femeile intrau în relație unii cu alții prin intermediul deosebirii dintre ei. Casa nu era un loc de competiție, ci de cooperare, nu de idei, ci de lucruri, nu de sarcini, ci de bunuri personale, de podoabe, de mobilier. Aici trupul era în mod obișnuit împodobit; acesta este locul de origine atît al producției, cît și al consumului, locul în care cetățeanul ia contact cu sinele său natural și cu pămîntul. Ipoteza imaginară a lui Socrate urmărește să taie această legătură cu pămîntul, să nege ființa trupului, a eului natural.

Versiunea spartană

Pînă în acest moment, tema noastră a fost ocultarea sferei domestice – nu lipsa ei practică de relevanță, ci aceea teoretică, ca și cum cetatea-stat s-ar fi emancipat de viața privată familială, astfel încît să-și perpetueze autoreprezentarea ca societate suficientă sieși, organizată în jurul unei competiții între egali, înzestrați cu capacități egale. Acest punct de vedere justifică o comparație etnografică cu o societate australiană masculină, unde bărbații se întîlnesc în secret pentru a savura puterile speciale ale sexului lor. Dar din moment ce orașul-stat se baza nu pe secret, ci pe evidență, putem propune încă o paralelă cu satul Bororo descris de Lévi-Strauss. În acest caz este vorba despre un grup de colibe în pădure, dispuse în cerc. În acest cerc se află coliba bărbaților, unde trăiesc adolescenții de sex masculin; nici o femeie nu are acces aici, decît în ziua în care își caută un soț. O fecioară care din întîmplare se aventurează riscă să fie răpită. În mijlocul acestui cerc aflat în centru, bărbații celebrează riturile tribului, în special pe cele funerare, care cuprind dansuri și jocuri. Femeile asistă din exteriorul cercului, rămînînd lîngă colibele care despart suprafața centrală de pădure. Cercul este, în alți termeni, spațiul cultural, locuit numai de bărbați, care au privilegiul de a fi sexul culturii. Femeile ocupă spațiul de graniță dintre cultură și natură. Ele dau viața, care este forma naturală de apariție a indivizilor; bărbații se ocupă de moarte, ce reprezintă transformarea unei persoane într-o amintire, adică în acel lucru cultural mai aproape de desăvîrșire care este ideea.

Cetatea-stat greacă cea mai apropiată de acest model era Sparta (deosebit de semnificative erau funeraliile regilor ei și numeroasele forme de cult al morților) și poate că tocmai crearea unei lumi închise de bărbați a transformat Sparta în prototipul – deși cu totul excepțional – al cetății-stat, de toți lăudată și de nimeni imitată, după cum spune Xenofon. După o perioadă îndelungată de instrucție militară – îndelungată nu fiindcă ar fi durat mai mult decît în alte părți, ci pentru că începea foarte devreme –, spartanii adoptau definitiv viața unei armate aflate în campanie. Mîncau împreună în taberele militare, se duceau acasă numai pentru a se culca, iar hrana și îmbrăcămintea lor erau mai mult sau mai puțin standardizate. Însăși viața lor consta într-o continuă competiție, întrucît fiecare dintre ei voia să se arate mai spartan decît ceilalți. Această comunitate de bărbați, avînd în comun o educație ce era totodată o inițiere, constituia în același timp armata (sau, cel puțin, unitățile de elită și corpul oficial) și guvernul Spartei. Cu alte cuvinte, spartanii făceau din sfera politică o lume masculină închisă, impregnată de cultură.

În plus, spartanii nu aveau contacte cu sfera economicului. Nu se considera că trebuie să acumuleze bogății. Nu munceau și, în perioadele cînd nu erau în război, își petreceau viața între dans și vînătoare. Le era interzis să-și administreze proprietățile; pămînturile lor erau lucrate de iloți, care puteau fi uciși fără riscul vreunei pedepse – în fiecare an spartanii declarau război iloților lor –, dar nu puteau fi alungați și nici obligați să plătească arenzi mai mari decît cele prevăzute. Spartanii și iloții erau legați printr-un război rece, aproape ritualizat, care degenera deseori într-o violență generală. Această relație cu forța de muncă îi obliga pe spartani să mențină organizarea militară și în același timp garanta despărțirea lor de natură; veniturile lor fixe le permiteau să se întrețină practic fără efort și fără să-și facă vreo grijă. Detașați de nevoile imediate, erau liberi să-și trăiască viața în spiritul dragostei de patrie și în cel religios. Aveau, ca cetățeni de sex masculin, privilegiul valorilor superioare.

Spartanii înșiși perpetuau mitul unei societăți primitive din anumite puncte de vedere; eternul lor război cu iloții ritualiza mitul descinderii lor originare ca o hoardă de cuceritori care supusese cîndva teritoriul și forța de muncă băștinașă. Indiferent care a fost în realitate baza (desigur slabă) a acestui mit, trebuie să remarcăm faptul că spartanii cultivau un alt mit contestabil, conform căruia societatea lor ar fi derivat din proiectul atribuit legislatorului Licurg. În această versiune, Sparta ar fi fost cîndva cea mai rea dintre societăți și s-ar fi transformat în cea mai bună numai învingîndu-și tendințele negative; faptul că între cetățile-stat Sparta era inegalabilă în privința religiozității și a patriotismului constituie o reacție la individualismul absolut pe care îl trăise deja. Și acest mit era ritualizat în educația spartană, după a cărei asprime ne putem da seama cu ce forțe avea de luptat. În Sparta forțele acestea se localizau în sfera privată a familiei din care provenea fiecare cetățean și pe care o reconstituia prin intermediul căsătoriei.

Societățile tribale de tipul Bororo, ce asociază în chip explicit femeile cu sfera naturii și închid bărbații într-un mediu cultural protector, sînt de regulă matriarhale. Adolescenții de sex masculin care locuiesc în casa bărbaților se află pe traseul dintre coliba mamei și cea a soției, și din moment ce satul Bororo este, în sens spațial, împărțit în două jumătăți exogame, aceștia se află literalmente la jumătatea drumului în trecerea dintr-o parte a satului – cea în care trăiește mama – în cealaltă parte a lui – partea în care se vor alătura soției și în care vor sta copiii lor. În acest tip de societate, femeile asigură subzistența, cultivînd pămîntul și adunînd recolta, în timp ce bărbații procură vînînd anumite alimente „speciale" – adică mai specific „aculturate" și asociate ceremoniilor rituale. Legăturile matrimoniale sînt relativ slabe, bărbatul fiind liber să se întoarcă la casa mamei sale dacă lucrurile nu merg bine, iar copiii sînt crescuți de rudele mamei, în special de unchiul matern. Este neîndoielnic că și în Sparta legăturile matrimoniale au fost relativ slabe; s-a păstrat un material anecdotic referitor la soții împărțite sau împrumutate, și se pare că perechile nu se căsătoreau înainte de venirea pe lume a fiilor. Toate acestea se bucurau de aprecierea filosofilor (Xenofon, *Constituția Spartanilor*, I, 5-9); în realitate, popularitatea Spartei în tradiția filosofică antică poate fi atribuită în mare parte iluziei pe care această cetate o reprezenta – a unei vieți dedicate în întregime statului, lipsite de legături domestice. Deși – așa cum știau filosofii – aceasta era doar o iluzie, Sparta însăși nu constituia o utopie. Tocmai din acest ultim motiv, în *Republica* (584 a-b) Socrate deosebește Sparta (pe care o definește ca o *timocrație*) de propria-i ipoteză utopică. Societatea spartană se baza pe proprietatea privată și cînd averea unui spartan nu-i era suficientă pentru a-și plăti dările către societatea bărbaților, el pierdea calitatea de cetățean. Ne-spartanii nu o puteau cumpăra, motiv pentru care numărul cetățenilor era în continuă scădere. Nevoile publice în Sparta erau satisfăcute prin intermediul impozitelor pe averi, exact ca și în alte organisme statale din Grecia, unde indivizii puteau să adune bogății ce le confereau statutul social. În plus, această avere aparținea grupurilor familiare din tipologia greacă normală: patriliniare și virilocale. Ceea ce înseamnă că spartanii nu eliminaseră tipul obișnuit de viață domestică, ci merseseră pur și simplu mult mai departe decît alți greci în ocultarea ei.

Despărțirea bărbaților spartani de casele lor era legată de o fază, deși prelungită, a existenței lor. Pînă la vîrsta de șapte ani, înainte să înceapă antrenamentul, băieții erau crescuți în casă și întrucît bărbații adulți, inclusiv frații mai mari, trebuiau să fie în altă parte, educația lor era încredințată în primul rînd femeilor. Erau apoi azvîrliți în lumea ascetică și competitivă a bărbaților, și violenței acestei schimbări i se poate atribui rigida și totuși fragila stăpînire de sine a spartanilor; cu toată disciplina lor, ei erau cu siguranță (după descrierile istoricilor), dintre toți grecii, cei mai expuși acceselor de violență și de mînie.

Familia din care proveneau continua, desigur, să existe pentru ei și să reprezinte o parte – nu știm cît de însemnată – a vieții lor; la moartea tatălui, un spartan devenea tutorele surorilor sale. Apoi, la o anumită vîrstă, trebuia să se căsătorească; din cauza continuei scăderi a populației, căsătoria era obligatorie. Astfel, el avea o soție și, mai tîrziu, fiice. Trebuia deci să negocieze căsătorii. Aristotel ne povestește cum, în lipsa altor oportunități comerciale, schimbul matrimonial reprezenta un mijloc important de a dobîndi proprietăți (*Politica*, 1270 a). În plus, ocaziile oferite unui spartan de a lua sau de a da o fată de soție erau în mod semnificativ determinate de succesul său în sfera competițiilor masculine. Xenofon vorbește despre neajunsurile cărora le cădeau victimă cei lași: ei sînt disprețuiți de toată lumea „și trebuie să-și țină în casă fetele și să îndure acuzațiile lor de lașitate, trebuie să-și vadă inima lipsită de prezența unei femei și să plătească și

pentru asta" (*Constituţia Spartanilor*, 9, 5). Este lesne de înţeles că femeile spartane erau primele care le impuneau soţilor lor respectarea codului războinic: „cu scut sau pe scut".

Efectul regimului spartan asupra femeilor era ambiguu. Asemenea bărbaţilor, ele trăiau departe de sfera economicului şi nu munceau; erau singurele femei de condiţie nobilă din Grecia care nu trebuiau să-şi petreacă zilele ţesînd. Se pare că energiile devenite disponibile astfel le erau absorbite de o serie de obiceiuri rituale foarte elaborate, care susţineau şi modelau fiecare aspect al vieţii spartane; femeile aduceau în ritualuri (aici, ca şi în toate celelalte cetăţi greceşti) o contribuţie egală, interzisă în alte domenii. În plus, riturile spartane aveau o componentă atletică, astfel încît femeile din Sparta erau vestite pentru însuşirile lor atletice, de la spartanele din poemele lui Alcman, care „alergau ca nişte cai în vis", la Lampitos a lui Aristofan, ce reuşea să sugrume un taur. Un proverb grec spunea: „În Tesalia pentru cai, în Sparta pentru femei".

Pe de altă parte, femeilor le era interzis accesul la viaţa politică; legenda spunea că Licurg le-a cerut să se supună ca toată lumea legilor, dar că ele au refuzat (Aristotel, *Politica*, 1270 a). Femeile erau deci vinovate fiindcă au ales să rămînă în „cea mai rea formă de societate" care existase înainte de lege, ele vor deveni în cultura spartană purtătoarele tuturor tendinţelor negative. Disciplinei şi ascetismului bărbaţilor li se opuneau dezordinea şi desfrîul femeilor. Sparta era singura dintre cetăţile greceşti unde femeilor li se permitea să moştenească şi să aibă avere; în chip paradoxal, acesta era un semn al excluderii lor. Bărbaţii le-au cedat lor casa şi familia, pe cît se pare, pentru a-şi asigura superioritatea, lăsîndu-le femeilor instabilitatea emoţională, tendinţele antisociale şi mobilurile josnice.

Poziţia contradictorie a femeilor

Întrucît Sparta era forma-limită atinsă de cetatea-stat, contradicţiile din sînul ei ne apar în forma extremă şi se exprimă cu prioritate în „problema feminină". Cetăţenii alcătuiau o comunitate de bărbaţi ale căror relaţii erau caracterizate de o competiţie deschisă; ei constituiau o clasă în competiţie cu sine, care trebuia să menţină cumva condiţiile acestei competiţii. Aceste condiţii erau asigurate de formele de rudenie, ce constituiau structura unei societăţi mai mult sau mai puţin stabile, în interiorul căreia putea avea loc competiţia. Prin urmare, soluţia utopică (în ciuda faptului că, teoretic, grecii erau fascinaţi de ea) nu era aplicabilă; eliminarea familiei – cum observa Aristotel (*Politica*, 1262 b) – avea să exacerbeze competiţia în loc să o modereze. Cetăţeanul trebuia să vadă mai departe şi să se intereseze de binele comun, în măsura în care se interesa de generaţiile viitoare. El se perpetua prin intermediul

fiilor şi nepoţilor, inclusiv prin fiii fiicei sale. Fiecare cetăţean provenea dintr-o familie şi, la vîrsta cuvenită, îşi întemeia şi el una. Pentru greci, succesiunea generaţiilor presupunea căsătoria-schimb.

Soluţia utopică, pe care am cunoscut-o prin proiectul lui Socrate, avea să elimine femeile, transformîndu-le în bărbaţi; „soluţia Zulu" avea să le transforme în schimb în obiecte sau în animale domestice şi din acelaşi motiv se va dovedi imposibilă. Un cetăţean liber avea o origine legitimă, ceea ce înseamnă că mama sa era o femeie liberă. Fiii concubinelor nu erau cetăţeni; lor cetăţenia trebuia să le fie acordată în acelaşi fel ca străinilor. Femeia liberă era femeia dată în căsătorie soţului ei de către un om liber care era tatăl (sau tutorele) său. Legitimitatea fiului era deci parţial un dar al bunicului patern. Onoarea şi demnitatea familiei erau investite atît în fiice, cît şi în fii.

Societatea pe care o guverna cetatea-stat era bazată pe proprietatea privată şi pe o reciprocitate generalizată; nu era deci posibilă nici „soluţia Bororo", în care femeile, intermediind între cultură şi natură, cedau bărbaţi şi primeau în schimb alţi bărbaţi. Ar fi rezultat de aici pierderea controlului masculin asupra familiei sau, cel puţin, a succesiunii transmise pe linie masculină. Pretutindeni în Grecia, inclusiv în Sparta, la cîrma unei familii se afla un cetăţean liber. În societatea greacă, supremaţia masculină avea o formă permeabilă; căsătoria era virilocală, moştenirea patriliniară şi autoritatea patriarhală. Totuşi, bărbaţii nu erau decît „jumătatea statului" (Aristotel, *Politica*, 1269 b). Ori de cîte ori li se nega importanţa cuvenită, femeile se afirmau ele însele. Nu puteau să fie moştenitoare (cu excepţia Spartei), dar o naştere liberă le conferea legitimitate. Nu erau cetăţene, şi totuşi cetatea era o comunitate de bărbaţi liberi şi de femei. Cu excepţia Spartei, femeile nu aveau proprietăţi, dar, ca să spunem aşa, erau cele care le dădeau viaţă; o casă fără femei era goală. În centrul simbolic al iatacurilor femeieşti se afla patul matrimonial; acesta aparţinea soţului şi era destinat soţiei sale. În ceremonia nupţială, soţul o lua pe soţie de mînă şi o conducea în casa şi în patul său. În *Odiseea*, virilocalitatea este simbolizată prin patul pe care Odiseu l-a construit cu propriile sale mîini, dar cu o simbolică particularitate secretă: acesta este la propriu înrădăcinat în pămînt. În *Alceste* (1049-1060), Admetos îşi pune problema femeii despre care crede că este o prizonieră lăsată lui de către Heracle; dacă o va conduce în iatacurile bărbaţilor, va fi molestată, dar dacă o va duce în iatacurile femeilor, va trebui să doarmă cu el! Plecarea Alcestei a lăsat un loc liber în patul în care el continuă să doarmă.

Grecii nu se ocupau şi nu se pregăteau să primească oaspeţi femei; nu era prevăzut ca femeile să călătorească. Totuşi, în relaţia matrimonială, femeia este aceea care se mişcă, nu bărbatul. O dată în viaţă femeia trebuie să se despartă de o familie şi să să mute în alta, în care ei, o intrusă, i se încredinţează grija a tot ceea ce este închis, protejat,

destinat intimității. În mitologie, femeia se recunoaște în Hestia, zeița căminului, singura din mitologia platonică (*Phaidros*, 247 a) care nu-l urmează pe Zeus cînd acestea intră în Empireu, rămînînd dincolo de porțile lui.

În orice caz, relația femeilor cu căminul este ambiguă; ritualul prin care era primită în casă nu o asocia, după cît se pare (Iamblichos, *De vita Phytagorica*, 84), cu căminul, ci mai curînd stabilea o despărțire de el. Puritatea căminului este ostilă sexualității; Hesiod îi avertizează pe soți să nu facă dragoste în fața focului (*Munci și zile*, 733 și urm.). În mitologie, Hestia nu este o soție, ci mai curînd o eternă fecioară; Zeus i-a acodat privilegiul de a rămîne pentru totdeauna în casa ei „decît să se căsătorească" (*Imn Afroditei*, 28). Ei îi revine rolul fetei căreia i se permite să rămînă cu tatăl și, în fapt, fiica fecioară este ipostaza cea mai adevărată a Hestiei.

Posibilitatea de a deține veșnic un rol care muritorilor le revine doar vremelnic este o caracteristică a zeilor. Grecii socotesc că *toate* femeile trebuie să se căsătorească; fiica fecioară devine soție și-și asumă temporar grija căminului, pînă cînd dă naștere, la rîndul său, unei fiice. În această alternanță de roluri se regăsește instabilitatea esențială a femeilor. Momentul lor de perfecțiune este reprezentat pentru greci de *parthenos*, fecioara la vîrsta măritișului. Dar acesta este un moment trecător, nu doar din cauza permanentei treceri a vîrstelor către moarte (ceea ce este valabil în aceeași măsură pentru bărbați), ci pentru că rolul în sine (spre deosebire de echivalentul masculin, cel al tînărului războinic) depinde de un alt rol. Tatăl se bucură că are o fiică numai pentru a o ceda altuia; cu cît este mai dezirabilă, cu atît este mai maritabilă și, prin urmare, el o va pierde cu atît mai sigur și mai repede. Pentru femeie, momentul de maximă ambiguitate este totodată acela de maximă împlinire, mai precis momentul cînd devine soție.

Statutul ambiguu al soției este exprimat de faptul că grecii aveau două tipuri de căsătorii și, desigur, le practicau pe amîndouă. Despre unul am vorbit deja; este vorba de *engye*, care a fost uneori numit în mod impropriu „logodnă". Această traducere este de două ori inadecvată, din moment ce logodna reprezintă o înțelegere între viitorii soți și e preliminară căsătoriei, în vreme ce *engye* reprezenta o înțelegere între ginere și socru și era chiar căsătoria. Nu era necesară nici o altă ceremonie pentru a legitima copiii și pentru a definitiva acordurile cu caracter patrimonial. Nimic altceva nu era necesar pentru a valida căsătoria decît consumarea ei, la care se referă termenul grecesc *gamos*.

Momentul consumării căsătoriei, prima noapte (care putea să urmeze la o distanță apreciabilă de timp după *engye*), era de obicei ocazia unei sărbătoriri numite la rîndul ei *gamos*. Deși această petrecere nu era obligatorie, presupunem că puține soții de condiție bună ar fi renunțat la ea. Ocazia seamănă mult cu ceea ce înțelegem noi printr-o nuntă: se invitau oameni, se toasta, se bea, se cînta, iar toate acestea îl costau pe tatăl miresei o sumă frumoasă. Dar nu era o căsătorie, în sensul că soții nu își făceau unul altuia promisiuni și nu exista nici o formă de consacrare a perechii. Perechea, sau numai soția, putea să viziteze un templu în ajunul nunții pentru a-și lua rămas bun de la starea ei de virginitate și să ceară protecția zeului pentru viața ei nouă, dar la căsătoria propriu-zisă zeii nu erau mai prezenți decît la orice alt fel de petrecere. *Gamos*-ul celebra, și în același timp ritualiza, inițierea sexuală a soției, care era totodată stadiul cel mai semnificativ al inițierii sale în vîrsta adultă.

În general, petrecerea se desfășura în casa tatălui miresei, unde mirele putea să doarmă în noaptea precedentă. Momentul cel mai important al acestei etape era *anakalypteria*, ceremonia în timpul căreia o femeie mai în vîrstă, *nympheutria*, ridica vălul miresei și o prezenta soțului ei. Acesta o ducea apoi, pe jos sau într-un car, la casa lui, însoțit de făclii și în muzică de flaut. *Nympheutria* mergea cu ei, în timp ce mama miresei își lua rămas-bun, iar mama mirelui îi ura miresei bun venit. După un ritual de unire, *nympheutria* îi însoțea pe soți la patul lor. În ziua următoare putea să aibă loc o altă procesiune, *epaulia*, cu prilejul căreia prietenii și rudele soției îi duceau trusoul la noua locuință.

Engye constituia o tranzacție între bărbați și îl avea în centru pe soț, care primea felicitările pentru succesul repurtat în cucerirea soției; aceasta nu trebuia să fie însă de față. *Gamos* era condus în principal de femei și gravita în jurul miresei și al îmbrăcării ei. Fără îndoială, ea era protagonista evenimentului; în diferite comunități o serie de ritualuri străvechi specifice, de pildă baia preliminară, puteau să-i privească pe ambii miri sau numai pe mireasă, dar niciodată numai pe mire. Acesta rămînea în spatele soției: în definitiv, pentru ea viața se schimba cel mai mult. *Engye* reprezenta ceremonia mutării ei, iar *gamos* – ritualul transformării ei. În *engye*, căsătoria era considerată, din punctul de vedere al cetății, un contract între bărbați, în vreme ce în *gamos* era văzută din punctul de vedere al familiei, ca o reînnoire a acesteia care are loc în centrul casei. Femeia dobîndea un nou statut, cu obligații și puteri specifice.

Bărbați și femei

Prototipul soției prin excelență este Pandora, a cărei poveste merită spusă în detaliu pentru că situează căsătoria în contextul unei relatări mitice a raportului pe care-l întrețin oamenii cu ordinea firească. Voi urma textele lui Hesiod, combinînd versiunile sale (*Teogonia*, 507-612 și *Munci și zile*, 42-105).

Se povestește că la început viața a fost ușoară: omul putea trăi un an din roadele muncii unei singure zile și oamenii benchetuiau împreună cu zeii. Dar într-o zi, în timpul unui asemenea banchet, Prometeu a împărțit carnea în porții inegale: a luat carnea și pielea și le-a îngrămădit în stomacul animalului, iar din oase a făcut o altă grămadă, mai mare, pe care a acoperit-o cu grăsime. Pentru că Zeus s-a plîns de această împărțire care părea nedreaptă, Prometeu i-a dat voie să aleagă. Deși știa că va fi înșelat, Zeus a luat partea cea mai mare – și iată motivul pentru care, atunci cînd îndeplinesc sacrificii, grecii aduc ofrandă zeilor oasele și grăsimea (care sînt arse) și păstrează pentru ei părțile comestibile și utilizabile din animale. Sacrificiul are deci un caracter ambiguu: pe de o parte restabilește o înțelegere între oameni și zei, continuînd banchetul lor, pe de altă parte reactualizează momentul despărțirii de zei, reluînd sacrificiul sub forma care a trezit mînia lui Zeus.

Zeus a luat atunci focul, făcînd imposibil sacrificiul și consfințind separarea. Prometeu a ripostat furînd focul și restabilind legătura, dar printr-un act de sfidare. Drept răspuns, Zeus a recurs la o viclenie. A plăsmuit din lut o fecioară seducătoare și toți zeii au contribuit la împodobirea ei. Pentru că primise daruri din partea tuturor, a fost numită Pan-dora („toate darurile"). I-au trimis-o apoi în dar lui Epimeteu, fratele lui Prometeu. Epimeteu fusese pus în gardă să nu primească nici un fel de dar de la Zeus, dar, în fața farmecelor Pandorei, a uitat. A primit-o și, o dată cu ea, a luat un vas pe care fata îl adusese. Cînd aceasta a deschis vasul, au ieșit de acolo toate relele: boli, trudă, discordie.

Epimeteu nu s-a mulțumit s-o găzduiască pe Pandora, ci s-a căsătorit cu ea. Tot ceea ce îi aparținea acesteia – ceea ce adusese cu ea – a trecut în proprietatea soțului. În versiunea lui Hesiod, căsătoria este paralelă cu sacrificiul. Amîndouă consfințesc un raport ambiguu cu zeii. Căsătoria decurge dintr-un legămînt cu ei (Pandora este darul lui Zeus) și reprezintă un semn al despărțirii de ei (darul era destinat să facă rău). Ambele implică tema înșelătoriei, dar în mod diferit. În povestea sacrificiului, Prometeu încearcă să-l înșele pe Zeus în interesul oamenilor. Acesta, deși nu e înșelat, îl pedepsește pentru tentativă. Cînd Prometeu anulează pedeapsa, Zeus trimite o alta, înșelînd la rîndu-i. Povestea sacrificiului include un fel de întrecere de forță între om și zei, ceea ce grecii numesc *pleonexia*, „încercarea de a obține mai mult decît ți se cuvine". În povestea cu căsătoria, zeii îi persecută pe oameni, aceștia sînt victime, iar răul vine din slăbiciunea lor.

Povestea Pandorei reprezintă povestea căderii – care, ca și în *Geneză*, este căderea în natură și în toate relele pe care carnea le moștenește: boală, trudă, moarte. În ambele povești, femeile sînt cele care duc la pierzanie; ele sînt emblema condiției noastre naturale, fiindcă ele dau naștere cărnii. Tatăl, la urma urmelor, nu are nici o contribuție la viața fiului, în afară de informația genetică; substanța vine toată de la mamă.

Pandora este prima femeie; „de la ea se trage stirpea femeiască a rasei umane" (*Teogonia*, 590). Așa cum a adus pe lume moartea, a adus și viața. Hesiod nu dă nici o explicație în legătură cu modul în care bărbații veneau pe lume înainte ca femeile să existe; poate că veneau din pămînt, sau poate, mai probabil, existau dintotdeauna. Nu este nevoie de nici o explicație, pentru că în această primă perioadă, vîrsta de aur, oamenii nu aveau nici un raport cu natura; nu erau decît ființe culturale, pur și simplu. În alți termeni, mitul se întemeiază pe o inversare conceptuală nu foarte diferită de ipoteza privind „starea de natură" emisă de Iluminism. În ambele cazuri ceea ce din perspectiva evoluției este anterior se situează pe o poziție inferioară. La Rousseau, indivizii, la origine autonomi, se adună pentru a forma o comunitate (dar în ce limbă au discutat ei „contractul social"?). La fel, la Hesiod, oamenii mai întîi există și abia pe urmă dobîndesc o viață biologică. La Rousseau inversiunea privește raporturile dintre individ și grup, la Hesiod, relația dintre bărbați și femei. Cultura masculină datează dinainte de intervenția rolului mediator al femeii între cultură și natură.

Hesiod situează povestea Pandorei în cadrul general al misoginiei sale explicite. „Cel care se încrede-n femeie, în hoț își pune credința"[1]. Femeile, scrie el, sînt ca trîntorii care stau în stup toată ziua și se hrănesc pe seama albinelor (*Teogonia*, 594-600). Dar aceasta este o proastă comparație; munca domestică și artizanală din gospodăriile Greciei rurale le datora probabil femeilor mai mult decît menținerea lor. Și este o tot atît de proastă aplicare a zoologiei, după cum Hesiod știe. Trîntorii (cel puțin așa spun pronumele care se referă la ei) sînt de genul masculin, în vreme ce harnica albină este femeie; lucrul este atît de adevărat, că Simonide din Amorgos, un alt mare misogin al epocii arhaice, o ia pe albina cea harnică drept model al (rarei) femei virtuoase. Dar poate că Hesiod indică tocmai această răsturnare: ca și între cultură și natură, rolul sexelor este inversat. În natură, masculii sînt aproape în excedent; în stadiul cultural, femeile, dacă nu sînt covîrșitoare numeric, constituie totuși un semn al incapacității culturii de a deveni independentă de natură. Găsim aici interpretată, la nivel economic, aceeași condiție de dependență de pămînt pe care am întîlnit-o deja la nivel politic: cetățeanul grec, în definitiv, provine dintr-o familie și creează o alta, fiind consacrat politic de posesia unei averi familiale.

După cum căderea duce spre natură, aspirația către răscumpărare duce la condiția pur culturală. În cadrul acestor termeni putem să înțelegem de ce grecii au aspirat să-și dedice vieții publice întreaga lor existență; putem să ne gîndim că spartanii, cu izolarea lor de sfera

1. Hesiod, *Munci și zile*, 375, trad. rom. Dumitru T. Burtea, Univers, 1973, p. 70 (n.t.).

economică, au dat viață imaginii fantastice a vîrstei de aur: fără muncă și fără femei. Prin includerea în sistemul politic a monarhilor lor de origine divină, ei au realizat realmente un fel de banchet cu zeii.

În Sparta, se mai spunea, statul ar fi perfect dacă n-ar exista femeile. Femeile făceau ca bogăția să fie importantă (mai importantă decît onoarea), fiindcă, așa cum scrie Aristotel, „bărbații sînt împinși a se lăsa dominați de către femei, pornire obișnuită la popoarele energice și războinice [...]. Este foarte adevărată ideea mitologului aceluia care cel dintîi concepu unirea lui Ares cu Afrodita" (*Politica*, 1269 b)[1].

Femeile erau periculoase fiindcă erau atrăgătoare (și erau deosebit de periculoase la Sparta, fiindcă erau deosebit de atrăgătoare pentru bărbații spartani). În același fel, Pandora este irezistibilă: este „curată înșelătorie, împotriva căreia ființele umane sînt lipsite de apărare" (*Teogonia*, 589).

Puterea Pandorei îi este conferită de propriile-i calități. Atena a înzestrat-o cu talentul de a țese (adevărat izvor de seducție pentru o femeie: vezi *Iliada*, IX, 390). Hermes i-a dat „suflet lipsit de rușine [...] și fățarnică fire" (*Munci și zile*, 78)[2]. Zeus a însărcinat-o pe Afrodita să „toarne pe creștetu-i farmec" și „doruri aprinse, ispite și pofte ce duc la sleire" pe bărbați (*ibidem*, 66)[3]. În fine, opera de pregătire este dusă la bun sfîrșit de Hore, Grații și Peitho, care îi prind în urechi cercei de aur și o împodobesc cu flori de primăvară.

Farmecele unei femei sînt în mod specific *poikiloi*, proteiforme, și amintesc acele suprafețe multiforme și complexe care în cultura greacă caracterizează lucrurile înșelătoare, învăluitoare. Colierele unei femei sînt o reprezentare concretă a purtărilor ei lingușitoare. Întregul univers feminin, cu coșulețele, cu vasele lui de preț decorate, cu mobilierul și țesăturile lui, îl încurcă și îl prind pe bărbat în cursă. Aceste înțelesuri simbolice sînt reprezentate de Eschil în extraordinara scenă în care Clitemnestra îl îndeamnă pe Agamemnon să pășească pe un covor brodat înainte de a-l ucide. Simbolul cel mai bun ar putea fi centura Afroditei, o panglică ale cărei broderii reprezintă „dragoste, dor împreună cu dulci tăinuiri de iubire/ și-ademenirea ce pînă și mintea-nțelepților fură" (*Iliada*, XIV)[4]. Veșmintele soției includeau o centură, și un eufemism pentru a indica consumarea actului matrimonial era „desfacerea centurii". Centura, asemenea bijuteriilor, era un simbol al puterii sexuale. Cu alte cuvinte, soția este împodobită astfel încît să-și poată seduce soțul în timpul căsătoriei.

1. Aristotel, *Politica*, ed.cit., p. 78 (n.t.).
2. Hesiod, *Munci și zile*, ed.cit., p. 61 (n.t.).
3. *Ibidem* (n.t.).
4. Homer, *Iliada*, ed.cit., p. 263 (n.t.).

În *Iliada*, Hera primește de la Afrodita centura pentru a-și putea seduce soțul. Puterea Afroditei se extinde și asupra lui Zeus, care este „cel mai mare dintre toți zeii" și cel mai „preamărit" (*Imn către Afrodita*, 37)[1]. Zeus reacționează, transformînd-o pe Afrodita în sclava propriei puteri, care o face să se îndrăgostească de Anchises. Și femeile sînt supuse puterii sexuale: sînt în același timp seducătoare și seductibile. În mit, de obicei bărbatul are inițiativa. Tezeu o seduce pe Ariadna și-și găsește în felul acesta drumul prin labirint. La fel, Iason o seduce pe Medeea și Pelops pe Hippodamia. Femeia de măritat este în mod semnificativ veriga slabă a sistemului. Se poate observa cum sexualitatea femeii are rolul de a submina puterea bărbatului în două direcții: faptul că este dezirabilă o face să-l cucerească pe pretendent, în timp ce dorința ei o face să uite de sentimentul datoriei filiale față de tată. Ambele aspecte intră în acțiune în versiunea cea mai curentă a istoriei lui Pelops și a Hippodamiei. Hippodamia îl iubește pe Pelops și deci este alături de el împotriva tatălui său. Carul acestuia din urmă se strică, fiindcă Myrtilos, vizitiul, înlocuiește o treaptă a scării cu o alta falsă, făcută din ceară (și comite acest act de necredință fiindcă atît Pelops, cît și Hippodamia i-au promis favorurile fetei în prima noapte). În această ultimă versiune, soția folosește singura putere de care dispune, atracția sexuală, pentru a se despărți de tată și a se alătura soțului. În mit, evident, orice lucru este dus la limită: tatăl vrea să se căsătorească cu fiica sa și să-i ucidă pretendenții, dar este trădat de un servitor – căruia fiica lui i se dăruie în secret – și moare. În viața reală, tatăl și soțul reușeau de obicei să cadă de acord într-un fel sau altul, dar tatăl încerca o anumită tristețe pentru pierderea fiicei, în vreme ce apropiații care o încurajau pe fată să se căsătorească erau mînați de o afecțiune sinceră și autentică pentru ea, iar favorurile primei nopți erau promise și acordate soțului.

Povestea Hippodamiei o reprezintă pe soție ca subiect activ al contractului matrimonial. Desigur, la Atena, în viața curentă, fetele erau consultate și-și dădeau acordul pentru căsătorie. Avem informații, de pildă, despre existența unor *promnestriai*, mijlocitoare ale căsătoriei, care intermediau între tineri. Xenofon pune în gura lui Socrate următoarele afirmații:

> Odată am auzit-o pe Aspazia spunînd că vrednicele pețitoare duc de la unul la altul descrieri exacte, fără să se îndepărteze de la realitate, reușind astfel să lege căsătorii și sînt, dimpotrivă, refractare la ideea de a țese laude mincinoase. În acest caz, persoanele înșelate se vor urî unele pe altele, așa cum îl vor urî pe cel care a făcut legătura dintre ele (*Memorabilia*, 2, 6, 36).

1. În Homer, *Imnuri*, trad. rom. Ion Acsan, Minerva, București, 1971, p. 90 (n.t.).

Observăm că intermediarul este o femeie şi că Socrate a auzit-o vorbind pe Aspazia, ce reprezintă legătura lui cu universul feminin. Căsătoria, *engye*, poate fi contractată şi între bărbaţi, dar puterile feminine sînt cele care o fac să funcţioneze, în special puterile celei mai feminine dintre zeiţe, Afrodita.

Prin căsătorie, puterea Afroditei o desparte pe fată de tată şi o leagă de soţ. Lucrul acesta este normal. În toate poveştile pe care le-am analizat pînă aici – cea a lui Iason, Tezeu şi Pelops – ne imaginăm că tatăl este cel care pierde, în timp ce tînărul care îi seduce fiica urmăreşte un anumit plan. Mai tîrziu, cum se ştie, atît Iason, cît şi Tezeu îşi părăsesc soţiile, dar acest lucru nu ar trebui să se întîmple. În mitologia greacă, soţiile abandonate sînt figuri puternice, periculoase. Atît Ariadna, cît şi Medeea ating un fel de apoteoză. Ariadna (în cea mai mare parte a versiunilor) se căsătoreşte cu Dionysos; Medeea (în versiunea lui Euripide), după ce-i ucide pe fiii lui Iason, dispare într-un car în flăcări.

Prototipul soţiei abandonate este Hera, a cărei ură scaldă întregul univers mitologic, fiind îndreptată împotriva Troiei, a lui Heracle, a lui Io, a lui Leto, împotriva oricui a fost vreodată iubit de Zeus. În *Imnul către Apollo* (300-355), Hera se supără atît de tare pe Zeus pentru că acesta a născut-o pe Atena, încît îl naşte din pîntecele ei pe Typhon. În Hesiod (*Teogonia*, 820-868), Typhon este ultimul monstru pe care Zeus va trebui să-l învingă pentru a-şi consolida puterea. Lupta a continuat totuşi în generaţiile următoare: progenitura lui Typhon a fost Hidra din Lerna, învinsă de Heracle cu ajutorul Atenei (*Teogonia*, 313-318).

Căsătoria stearpă, lipsită de dragoste dintre Zeus şi Hera reprezintă cheia de boltă pentru stabilitatea Universului şi semnul că Zeus a rupt ciclul generaţiilor cereşti şi că va domni pentru totdeauna. Totuşi, noi nu sîntem zei şi pe pămînt lucrurile se petrec exact invers: noi supravieţuim numai dispărînd şi lăsînd locul urmaşilor noştri, care sînt crescuţi cu atît mai bine cu cît căsătoria noastră este nu doar fertilă, dar şi trăită în dragoste. În căsătorie, tatăl este înlocuit prin soţ, aceasta este regula. Afirmarea mai clară a acestui principiu este, probabil, povestea Hypermnestrei. Aceasta era una din fiicele lui Danaos, cărora tatăl le-a interzis să se mărite cu pretendenţii lor egipteni; cînd, în cele din urmă, ele au fost obligate să se căsătorească, li s-a cerut să-şi înjunghie bărbaţii în patul conjugal. Numai Hypermnestra nu s-a supus acestei porunci; „patima a făcut-o să-şi piadă capul", scrie Eschil (*Prometeu*, 853). Tatăl său a trimis-o în judecată, pentru că a încălcat legile patriarhatului. Pentru a-şi ispăşi vina de a nu-şi fi ucis soţul, ea a întemeiat sanctuarul Artemidei Peitho (Pausanias, 11, 21, 1).

Probabil că aceste fapte au fost reprezentate în ultima dramă a triologiei lui Eschil intitulată *Danaidele*, din care ne-a rămas prima, *Rugătoarele*. Singurul fragment păstrat din această operă este un discurs al Afroditei, poate în apărarea Hypermnestrei:

Cerul sfînt binevoieşte să pătrundă glia;
iată că dorinţa iubirii cuprinde pămîntul.
Ploaia căzînd din umedul cer
Face glia să rodească şi aceasta le dă muritorilor
Turmele de oi şi darul vieţii de la Demetra.
Anotimpul copacilor acestei bine scăldate nunţi
se împlineşte. Şi în aceasta am şi eu partea mea (în *Athenaios*, 600 b).

Faptul că o femeie îşi iubeşte soţul este foarte firesc, spune Afrodita. Dacă femeile sînt semnul căderii noastre în condiţia de natură, nu trebuie să uităm că tot natura este cea care ne hrăneşte. Femeile reprezintă problema, dar şi soluţia; sînt semnul mortalităţii noastre, dar fac posibilă continuarea vieţii nu numai la propriu, prin fertilitatea lor, ci şi pe planul instituţiilor. Lor le aparţine puterea de a da şi de a inspira dragoste, care în cetatea-stat devine puterea de a merge de la o inimă la alta şi de a însufleţi noile cămine.

Afrodita se numeşte „participantă" (*paraitios*) la căsătoria dintre cer şi pămînt. Semnificaţia juridică a acestui termen este „complice", dar putem să-l traducem, de asemenea, prin „catalizator" şi „intermediar". Diferenţa dintre bărbat şi femeie este cea mai semnificativă din punct de vedere social; medierea de către dragoste a acestei diferenţe dă naştere societăţii.

Reprimarea la greci a ceea ce ţine de sfera domestică constituie în acelaşi timp recunoaşterea puterii sale secrete. Dacă bărbaţii revendicau pentru ei spaţiul public şi valorile culturale, erau totuşi conştienţi că aceasta reprezenta doar o jumătate a poveştii. Orice dihotomie – între public şi privat, masculin şi feminin, cultură şi natură – este însoţită de o mediere. Pe plan ritual o dovedeşte caracterul dublu al căsătoriei – *engye* şi *gamos*. În mit, confirmarea o dă eterna, cordiala înfruntare dintre Zeus şi Afrodita. În cetatea-stat este vorba despre jocul dintre lege şi iubire.

Auditor și spectator

Charles Segal

Viziune, monument, memorie

Grecii sînt un popor de spectatori. Curioși din fire, atenți la diferența dintre ei și ceilalți – non-grecii, „barbarii" –, sînt buni observatori și povestitori talentați. Ambele calități ies în relief în întreaga operă a doi mari povestitori care au trăit la începutul și, respectiv, la sfîrșitul epocii arhaice: Homer, care a compus și și-a transmis oral marile poeme epice la sfîrșitul secolului al VIII-lea î.Hr., și Herodot, cu povestirea războaielor persane din anii 490-479 și ampla prezentare a civilizațiilor care o înconjurau pe cea greacă.

Amîndoi sînt fascinați de imaginile mișcătoare pe suprafața lumii, amîndurora le place să fixeze în cuvinte infinita varietate a comportamentelor umane: modul în care oamenii se îmbracă, vorbesc, își adoră zeii; sexul, căsătoria, familia, războiul, arhitectura și așa mai departe. La amîndoi este evidentă puterea de seducție a curiozității, dorința de a vedea și de a cunoaște. *Odiseea* debutează cu eroul care „cunoscu în drumul lui tot felul de oameni, de orașe și de datini" (1, 2)[1]. La începutul *Istoriilor* sale, Herodot narează povestea lui Candaules și a lui Gyges, care se bazează pe puterea imaginii văzute, observarea în secret a corpului unei femei prin intermediul căreia regele Lidiei, Candaules, vrea să-i arate locțiitorului său extraordinara frumusețe a iubitei sale soții (1, 8, 2). În fapt, Herodot începe povestea lui Candaules cu afirmația de ordin general că „omul își crede mai puțin urechilor decît ochilor"[2]. Dar în povestea care începe astfel, văzul se află la originea unei tragice intrigi de iubire, voyeurism, trădare, rușine și înșelăciune. La Homer, impactul vizual al frumuseții feminine este pe cît de puternic, pe atît de prevestitor de consecințe tragice. Cînd bătrînii Troiei o văd pe Elena venind spre turnuri, o compară cu o zeiță nemuritoare și pentru o clipă ajung poate să se gîndească că ar merita să faci un război pentru ea (*Iliada*, 3, 154-160).

1. Homer, *Odiseea*, trad. rom. George Murnu, Univers, București, 1979, p. 27 (n.t.).
2. Herodot, *Istorii*, I, 8, 3, ed.cit., p. 18 (n.t.).

În scene de acest fel, noi, cititorii, devenim efectiv spectatori ai puterii caracteristice a văzului. Ca să rămînem la cele două exemple ale noastre, atît Homer, cît şi Herodot tind să stimuleze şi să amplifice imaginaţia vizuală a cititorilor. Războinicul lui Homer stă înaintea noastră „mîndru la vedere", *thauma idesthai*, după formula epică recurentă. Puterea lui este imaginată vizual: strălucitor în armurile ce scînteiază, se remarcă prin teribila creastă şi prin penele coifului şi este adesea înfăţişat în mişcare rapidă, astfel încît sugerează comparaţii cu exemple provenite din universul naturii şi care izbesc ochiul, ca animalele mari, păsările de pradă, focul, fulgerul din ceruri. În mod analog, Herodot alege şi descrie ceea ce este „demn de a fi văzut", *axiotheeton*. Ansamblul operei sale reprezintă o „expunere" sau o „descriere", *apodeixis* (1.1). Pe Herodot, ca şi pe Homer îi interesează păstrarea marilor fapte ale bărbaţilor în ceva ce ar echivala cu un monument realizat din cuvinte.

Cu Herodot ne aflăm în prezenţa unuia dintre primele exemple de scriitori în proză, autori ai unor opere de mari dimensiuni şi care ne-au lăsat aceste mărturii despre trecut în formă scrisă. Dar şi pentru poetul oral, păstrarea marilor fapte se realizează atît prin intermediul ochiului, cît şi prin intermediul urechii. Înfruntînd căpeteniile grecilor în cea de-a şaptea carte a *Iliadei*, Hector promite că amintirea duşmanului său va trăi sub forma unui „mormînt", monumentul său funebru (*sema*) pe ţărmul Hellespontului. Aici el va fi sursa de inspiraţie a altor cuvinte: „Zice-va cine va trece pe-acolo cîndva după aceea/ călătorind în corabie pe-ntunecatele valuri:/ iată mormîntul acelui bărbat care o dată pe vremuri/ fost-a vestit ca viteaz şi pierit-a de arma lui Hector/ Asta va zice cîndva şi slava mea veşnică fi-va" (*Iliada*, 7, 88-91)[1].

Dar prin el însuşi, chiar dacă e „vizibil de departe", monumentul nu poate să vorbească. El are nevoie de vocea unui om şi în acest caz poetul foloseşte cuvintele rostite de Hector. Situaţia este analoagă cu aceea a statuilor antice. Inscripţia dă glas pietrei mute, spunînd: „Eu sînt mormîntul, monumentul sau cupa lui Cutare". Un monument neînzestrat cu această voce nu poate rămîne în memorie; nu are o poveste de spus, nu are *kleos* (faimă, de la *kluein*, a auzi) la care oamenii să poată „pleca urechea" în vremurile care vor veni. Nu este decît un lucru inert, ca semnul care delimitează terenul pentru cursele de cai la funeraliile lui Patrocle, e pur şi simplu „mormîntul unui om mort cîndva" (*Iliada*, 23, 331). Expresia este identică cu cea folosită de Hector în cartea a şaptea, dar aici semnul nu are nimic de spus, nu poate trezi nici o amintire, nu e decît un loc spre care se năpusteau carele, pentru a trece apoi mai departe.

Ceea ce este „memorabil" devine *kleos*, apt adică să reziste timpului, după ce a fost auzit. La Homer, cea mai mare nenorocire pentru un

1. Homer, *Iliada*, ed.cit., p. 125.

bărbat este să moară *aklees*, adică fără să lase o poveste care să-i poată eterniza memoria într-o comunitate. Ar fi fost mai bine, spune Telemah în prima carte a *Odiseii*, dacă Odiseu ar fi murit la Troia, fiindcă atunci „toţi aheii / Aveau să-i nalţe un mormînt şi înşuşi/ Lăsau nume bun ca moştenire/ La fiul său. Dar azi, fără mărire/ Vîntoasele-l răpiră şi se duse/ Necunoscut şi neştiut de nimeni"[1]. În acest fel, chiar „ceea ce se va spune" despre un om în cetatea sa poate deveni criteriul de bază pentru acţiune, ca în decizia fatală luată de Hector de a-l înfrunta pe Ahile în luptă (*Iliada*, 22, 105-108). Hector este exemplul cel mai realizat care poate fi întîlnit în epica acestui nou ethos al *polis*-ului, eroul a cărui cea mai puternică şi substanţială relaţie se stabileşte cu vocea comunităţii.

În orice caz, această funcţie a „ascultării" ca mecanism de control social reprezintă doar o mică parte a experienţei acustice legate de epică. Homer şi Hesiod insistă cu mare plăcere pe suavitatea şi pe limpezimea vocii şi a lirei. Cîntul, povestirile şi ascultarea povestirilor constituie o parte importantă a intrigii din *Odiseea*. În *Iliada*, Ahile, în momentul vizitei mesagerilor, „Sta veselindu-se acolo cu dulcele sunet din lira-i/ Cea cu căluşul de-argint, frumoasă şi meşteşugită" (9, 204)[2], rar exemplu de muzică solitară. Există pasiune şi în cei doi păstori înfăţişaţi pe scutul lui Ahile, care „se desfătau cu naiul", neştiutori de nenorocirea ce-i pîndea (18, 525 şi urm.). Momentele culminante importante sînt marcate de sunete puternice: tunetul lui Zeus la sfîrşitul cărţii a şaptea a *Iliadei*, strigătul de durere al lui Ahile la moartea lui Patrocle, auzit de Thetis din adîncurile oceanului (17, 35), sau urletul lui din şanţ ce răsună ca un glas de trîmbiţă în jurul unei cetăţi fortificate (18, 207 şi urm.). Povestind asasinarea sa de către Clitemnestra, Agamemnon adaugă, detaliu mişcător, că „a auzit", în timp ce murea, vocea Cassandrei care era ucisă lîngă el (*Odiseea*, 11, 412).

Supravieţuirea în amintirea celorlalţi depinde de auz; dar în epică, la fel ca în tragedie, vederea este cea care permite reprezentarea mai viguroasă şi mai articulată a emoţiilor. Recunoaşterea dintre Odiseu şi Penelopa, amînată de mai multe ori, se petrece printr-un delicat joc al privirilor: el, aşezat în faţa ei, îşi pleacă privirea (23, 11), în timp ce ea păstrează tăcerea şi priveşte cînd la el, cînd la hainele lui, şi ripostează la nerăbdarea şi mînia lui Telemah că nu poate să i se adreseze direct, nici să-i „privească drept chipul" (105-107).

Vederea domină şi scena culminantă din *Iliada*. Priam şi Ahile schimbă priviri pline de uimire şi admiraţie (24, 629-634). Dar aici văzul ilustrează totodată precaritatea acestui moment încremenit. Priam cere permisiunea de a-şi răscumpăra fiul, să „poată să-l vadă"

1. *Idem*, *Odiseea*, ed.cit., p. 41 (n.t.).
2. *Idem*, *Iliada*, ed.cit., p. 160 (n.t.).

(24, 555). Ca şi Homer, Ahile cunoaşte violenţa reacţiei pe care o asemenea privelişte ar fi putut s-o declanşeze, de aceea porunceşte ca trupul lui Hector să fie spălat în altă parte, „pentru ca nu cumva Priam *să-şi vadă* feciorul/ Doar se putea ca bătrînul să nu-şi înfrîneze necazul/ Fiul văzîndu-şi, şi Ahile să-şi iasă cumva din sărite/ Şi să-l omoare pe el şi să calce porunca lui Zeus" (24, 583-586)[1].

Priveliştea gloriei: regele, războinicul, atletul

Dată fiind profunda înrădăcinare a poeziei greceşti în funcţiile comunitare ale cîntului şi povestirii în contextul unei culturi orale, ocaziile cînd aceasta este recitată pot fi transformate în prezentări ale ordinii sociale, revelată astfel mulţimii adunate. *Teogonia* lui Hesiod, de exemplu, îl înfăţişează pe rege înaintea adunării, unde „norodul către acela se mişcă, să-i facă dreptate degrabă" cînd „vorbe ca mierea de dulci din buzele-i curg" (*Teogonia*, 84-86, 91 şi urm.[2]; *cf. Odiseea*, 8, 171-173). Hesiod acordă o atenţie deosebită vocii blînde şi convingătoare a suveranului, dar ni-l arată şi atunci cînd merge prin mulţimea cetăţenilor. Imaginea regelui ca întruchipare a ordinii în cetate este caracteristică mentalităţii unei societăţi de cultură orală, unde normele şi idealurile îşi află personificarea în situaţii concrete, pe care toată lumea le vede şi le împărtăşeşte.

Cel ce dobîndea o recunoaştere publică devenea obiectul unei atenţii speciale, se distingea din mulţime, era *ekprepes*. Este o ţintă spre care, incitaţi de poeţi, tindeau toţi. Omul de stat are înaintea lui idealul de rege hesiodian în adunare; fetele care participă la dansurile corale au drept model fecioarele descrise de Alcman în parthenii (*Parthenia*, 1, 40-49) şi, fireşte, atleţii participanţi la jocuri speră să atingă modelul de faimă descris de Pindar atunci cînd promite ca „dulcele meu cînt să-l revărs/ Pentru Hyppocles/ Astfel şi mai mult prin imne/ De dragul cununilor, cinstire în cei de-o/ Vîrstă cu el deşteptînd... şi asemenea în cei mai vîrstnici/ Şi în fecioare un proaspăt cutremur" (*Pythianice*, 10, 57-59)[3]. În tragedie, în orice caz, după cum vom vedea, fiinţa admirată ca un exemplar deosebit de masele obişnuite constituie un aspect al ambiguei relaţii a eroului cu societatea, iar privirea uluită a observatorului se umple de durere, perplexitate şi milă.

Întrecerile de atletism sînt cele mai importante spectacole în Grecia antică. Acestea cuprind nu doar cele patru mari jocuri panelenice (olimpice, pythice, nemeene şi isthmice), ci şi numeroase jocuri locale

1. *Ibidem*, p. 465 (n.t.).
2. Trad. rom. Dumitru T. Burtea, Univers, Bucureşti, 1973, p. 27 (n.t.).
3. În *Ode*. II, *Pythianice*, trad. rom. Ion Alexandru, Univers, Bucureşti, 1975, p. 57 (n.t.).

care se ţineau în anumite cetăţi, precum Ioleele la Teba sau Panateneele la Atena. Odele lui Pindar şi ale lui Bachilide, care celebrau victoriile în aceste concursuri, îl înfăţişau pe învingător sub chipul eroului ideal, care se reflectă în miturile paradigmatice povestite de poet. Victoria reprezintă însuşirile alese înnăscute ale sportivului, disciplina lui, abilitatea de care a dat dovadă, disponibilitatea lui pentru risc, cumpătarea în bucuria succesului. Faimosul *Auriga din Delfi*, monument din bronz care celebrează o victorie ce a avut loc la puţin timp după 470, este o reprezentare sculpturală a multora dintre aceste calităţi. Odele dedicate învingătorilor îşi propun să creeze un „monument" verbal care să aibă soliditatea, frumuseţea şi durata în timp a unor statui ca aceasta. De aici frecventa comparaţie dintre odă şi un templu sau o comoară (de pildă, în *Olympice*, 6; *Pythianice*, 6 şi 7; *Nemeene*, 5).

Ceea ce familia face pentru învingători fac cetăţile-stat pentru ele însele în timp de război, punînd în sanctuarele panelenice, ca Delfi sau Olympia, inscripţii; în practică, aceste sanctuare constituie un teatru al rivalităţilor şi al adversităţilor dintre cetăţi.

Prin urmare, e de la sine înţeles că spectacolul cel mai mare şi cel mai important pentru cetate este războiul. Acest lucru este valabil deja în *Iliada*, iar publicul lui Homer îşi însuşeşte punctul de vedere al zeilor, care privesc din Olimp evenimentele ce se desfăşoară pe cîmpia Troiei.

În război, cetatea îşi etalează în chip spectacular puterea, fie pentru propriii cetăţeni, fie faţă de alte state. Defilarea unei mari armate, cu armele ei strălucitoare, cu animalele de povară, cîinii, civilii care-o însoţesc, aprovizionarea şi întregul echipament, constituia un spectacol excitant şi le dădea cetăţenilor o imagine fără egal a puterii şi a resurselor sale. Tucidide ne oferă o relatare plină de viaţă a unei scene de acest fel şi a stării de emoţie pe care ea putea s-o producă, atunci cînd descrie îmbarcarea pentru expediţia către Sicilia din 416 î.Hr. (6.2.1-2). Cel mai auster dintre clasicii greci ne prezintă, pentru un moment, războiul ca o mare paradă tragică a gloriei ateniene strălucitoare, dar condamnată la o soartă funestă.

Nici aici nu sîntem prea departe de universul epic. Putem compara această descriere a unui eveniment contemporan, de pildă, cu relatarea lui Pindar a plecării miticilor Argonauţi din Iolkos (*Pythianice*, 4, 191-198):

> Iar sus la proră cînd atîrnară şi ancora,
> În mîini a luat scoica de aur a prinosului
> Arhontele la pupă şi pe tatăl Uranizilor,
> Pe ochitorul cu fulgerul Zeus şi de asemeni repede
> Mişcătoarele valuri şi suflarea vînturilor
> Le-a strigat... Apoi şi nopţile şi drumurile mării
> Şi zilele înseninate şi o soartă

Prietenoasă la întoarcerea îndărăpt. Din nouri
Însă îi răspunde prielnic glasul tunetului;
Raze veneau fulgerînd, se rupeau din slăvi[1].

În observarea unei demonstrații de forță războinică, atenția lui Pindar este îndreptată mai mult asupra zeilor și asupra naturii decît asupra navelor și înzestrării lor.

Și descrierea de către Herodot a imensei armate a lui Xerxes ce se pune în mișcare conține elemente spectaculoase (7, 187), accentuate de atitudinea lui Xerxes, care este, se poate spune, literalmente un spectator al bătăliei. La Abydos, el a cerut să i se ridice un tron de piatră albă pentru a putea urmări în același timp armata și flota (7, 44). La Termopile și la Salamina asistă la bătălie în calitate de spectator (7, 212, 8, 86), însoțit de un secretar a cărui sarcină este să noteze numele celor care se remarcă prin fapte de vitejie (8, 88, 2). Ca și Tucidide, Herodot scrie în timpuri dramatice. Calitatea de spectator a regelui, ca și a poporului atenian ce asistă la plecarea propriei armate către Sicilia, aproximativ 60 de ani mai tîrziu, ascunde tragica lui orbire față de semnificația reală a evenimentelor.

Sfîrșitul unui război este tot atît de spectaculos ca și începutul lui. Monumentul (*tropaion*) este înălțat pe cîmpul de bătălie. Au loc defilări ale războinicilor victorioși alături de prăzile lor de război (arme, echipament militar, prizonieri); o parte din pradă este în general păstrată și depusă, ca ofrandă, într-un sanctuar grecesc, unde să poată fi văzută de toată lumea. Se ridică în mod curent monumente în amintirea celor căzuți în război, sînt premiați cei mai viteji și se pronunță elaborate orații funebre în memoria celor morți. Așa cum rezultă din celebra relatare a lui Tucidide despre orația funebră a lui Pericle de la sfîrșitul primului an al războiului din Pelopones, acest eveniment este unul dintre cele mai impresionante spectacole publice. Cu două zile înaintea orației, osemintele războinicilor căzuți sînt expuse public sub un cort. Apoi are loc o mare procesiune, în care rudele celor morți, bărbați și femei, defilează alături de carele ce poartă coșciugele din lemn de chiparos. Procesiunea se oprește la mică distanță în afara orașului, unde oasele sînt înhumate într-o groapă comună (*Istorii*, 2, 34). Din ceremonia funebră face parte și discursul ținut de un celebru orator.

Cetatea care-și trăiește înfrîngerea constituie un alt fel de spectacol, dramatizat cu forță artistică în *Perșii* lui Eschil și în *Troienele* și *Hecuba* lui Euripide. În drama lui Eschil, îl vedem pe monarhul înfrînt întorcîndu-se în gemete și vaiet, îi vedem armata pierdută și strălucitoarele veșminte sfîșiate. Bucuria plecării își arată acum adevărata semnificație. Chiar și Pindar zugrăvește o scenă similară cu scopul de a scoate în evidență, prin contrast, bucuria și faima ca rod al victoriei:

1. *Ibidem*, p. 31 (n.t.).

„[celor învinși] nu le-a fost întoarcerea acasă la fel ca ție/ Prietenoasă, la Pytho hotărîtă.../ Și venind la maica lor n-au aprins harul dulce/ Al rîsului, bucuria... Ci pe uliți lăturalnice, ferindu-se de/ Dușmani, rușinați umblă, cu inima sfîșiată de nenoroc..." (*Pythianice*, 8, 83-87)[1].

În loc să se bucure, cum face învingătorul, de faima (*kleos*) dobîndită, pentru că este văzut ca *thaetos* sau *ekprepes*, „demn de admirație" sau „extraordinar", învinsul rămîne neștiut și uitat.

Zugrăvind însuflețirea din momentul plecării unei mari armate, Eschil, Herodot și Tucidide atestă totodată interesul grecilor pentru puternica fascinație exercitată de emoțiile colective. Grecii erau conștienți de puterea efectului unui spectacol asupra unei mulțimi, deși în perioadele mai vechi nu s-a înregistrat nimic similar cu sîngerosul freamăt din timpul spectacolelor de circ de la Roma sau din Bizanțul imperial. În 493 î.Hr., cînd tragediograful Phrynichos și-a prezentat drama *Cucerirea Miletului*, atenienii i-au dat o amendă de o mie de drahme, pentru că trezise în ei amintirea suferințelor unui popor din aceeași stirpe cu ei, poporul ionian. „Întreg teatrul a izbucnit în lacrimi", scrie Herodot (6, 21). Pasajul ne semnalează participarea emoțională a publicului atenian care asista la tragedie, dar ne demonstrează totodată modul în care emoția colectivă se identifică drept categorie în sine.

Cuvîntul folosit de autorii din Grecia antică pentru a defini adunările publice ce aveau loc cu ocazia acestor reprezentații este *agon*, avînd și înțelesul derivat de „competiție". Acest al doilea sens va deveni ulterior sensul principal al cuvîntului. Grecilor le plac concursurile și adeseori își organizează întrunirile sub forma „competițiilor". Hesiod a participat la o competiție de acest gen, jocurile funebre în cinstea regelui Amfidamas, cu un poem, poate *Teogonia*, și a cîștigat un premiu (*Munci și zile*, 650-659). Platon enumeră între „concursurile" care îi „desfătau pe spectatori" comedia, tragedia și muzica, gimnastica, întrecerile de care și recitarea rapsodică (*Legile*, 2, 658 a-b). Fetele care cîntă partheniile lui Alcman se întrec între ele (Alcman, fragm. 1 PMG). Poezia lui Sappho și a lui Alceu, de la sfîrșitul secolului al VII-lea î.Hr., dovedește că în insula Lesbos aveau loc concursuri de frumusețe feminină.

Trecînd la lucruri mai serioase, în ansamblul cultului misteric, în special în Misterele Eleusine, erau puse în scenă reprezentații religioase despre moarte și renaștere care trebuiau să-i reveleze celui inițiat o cunoaștere ocultă a lumii de dincolo și în acest fel să-l liniștească în privința destinului ce-l aștepta după moarte. Din cauza caracterului secret al riturilor, nu cunoaștem cu precizie detaliile, dar reprezentările erau aproape sigur însoțite de muzică și de imnuri poetice. Un fragment din finalul *Imnului homeric către Demetra* ne dă cel puțin un indiciu despre ceea ce putea să vadă un participant la riturile de acest fel:

1. *Ibidem*, p. 48 (n.t.).

Ferice pămîntenii care cunosc misterele deplin!
Cel neinițiat în taine sau nepărtaș nicicînd nu are
Aceeași soartă, chiar cînd moartea îl zvîrle-n beznele jilave.

Importanța experienței vizuale în aceste rituri este pusă în evidență de faptul că inițiatul se numește *epoptes*, „unul care face pe spectatorul".

Cunoaștere auditivă și vizuală

La sfîrșitul secolului al VIII-lea î.Hr., grecii au dezvoltat, pe baza scrierii silabice semitice septentrionale, o scriere alfabetică mult mai adaptată limbii lor decît cea silabică miceniană. Totuși, datorită tradiției consolidate a culturii orale și limitării tehnologiei scrisului, expresia orală (și cîntată) continua să se bucure de o poziție privilegiată. În *Odiseea*, culmea gloriei eroice este reprezentată de cîntul muzelor „cu voce frumoasă" la funeraliile lui Ahile, care fac să plîngă întreaga armată greacă (24, 60-62). Peleu și Cadmos sînt exemple de „fericire desăvîrșită", fiindcă amîndoi s-au căsătorit cu zeițe și „Muzele, cu panglici de aur pe frunte, în hora cîntecelor/ Pe munți și la cele șapte porți ale Thebei le auzeau glăsuind" (Pindar, *Pythianice*, 3, 88-91)[1].

Așa cum experiența auditivă este importantă pentru amintire și pentru transmiterea culturii, gîndirea greacă tinde să privilegieze vederea ca instrument primordial al cunoașterii. Și chiar al emoției, după cum am văzut deja la Homer. Ochiul este locul dorinței, pe care poetul o vede emanînd din privirea iubitului sau localizată în ochiul celui iubit. „Cine în ochii lui Teoxenos vede raze și străluciri și nu este atins de fiorul dorinței", scrie Pindar, în retoricul elogiu adresat acelui tînăr corintian care „de diamante sau de fier a ars inima în flacără rece" (fragm. 123 Snell-Maelher).

Subiectul cunoscător este structurat ca un observator; ce este necunoscut este și invizibil: întunericul cețos dinaintea ivirii zorilor (*Odiseea*, 10, 190, 11, 13 și urm.) sau adîncurile Hadesului de sub pămînt (Euripide, *Hyppolit*, 190 și urm.). A fi în viață echivalează cu „a vedea lumina soarelui". Nepăsarea și uitarea, *lethe*, fac parte din întuneric, iar strălucirea (*aglaia*) este atributul gloriei sau al faimei. Cele două tragedii ale lui Sofocle avîndu-l ca subiect pe Oedip sînt construite pe identitatea dintre cunoaștere și vedere și dintre orbire și ignoranță. Pentru Platon, cunoașterea universului suprasensibil al Ideilor înseamnă puterea de a vedea acel spațiu luminos și etern de dincolo de fenomenele contingentului, obscure și materiale (*cf. Phaidon*, 109 b-110 c; *Republica*, 9, 586 a). „Orice suflet omenesc – scrie în *Phaidros* – a

1. *Ibidem*, p. 20 (n.t.).

contemplat esențele (*tetheatai ta onta*)" (249 e). În celebrul mit al carului inimii, el combină din nou cele două aspecte ale văzului, conceput ca izvor de dorințe și izvor de cunoaștere. Viziunea pe care sufletul o are asupra ideilor îl umple de dorință și în același timp îi arată adevăratul său loc (250 a-252 b).

De la începuturile gîndirii filosofice și pînă la neoplatonism, filosoful „ridică ochii" către misterele cerești, dar are și revelația a ceea ce stă ascuns „în adîncuri", după cum spune Democrit (68 B117 FVS). Parodia lui Aristofan din *Norii* asociază ambele aspecte ale cercetării, a ceea ce este îndepărtat și a ceea ce este invizibil. În timp ce discipolii îl privesc de pe pămînt, Socrate stă suspendat într-un coș, încercînd în acest fel să dea mai multă desăvîrșire ideilor sale despre *ta meteora*, obiectele cerești (227-234). „O mare idee" se pierde atunci cînd excrementele unei șopîrle îi cad în gură în momentul în care „observa mersul lunii și al revoluției sale privind în sus" (171-173).

Aristofan ironizează pe tema distanței dintre realitate și privirea filosofului îndreptată spre obiectele aflate la distanțe enorme. Dar acest contrast între ceea ce este tangibil și ceea ce este îndepărtat constituie încă un aspect a ceea ce Eric Havelock numește „revoluția alfabetică". Tranziția începe în secolul al VI-lea și se intensifică în secolul al V-lea. Cunoașterea auditivă depinde de contactul direct, personal dintre cel care vorbește și cel care ascultă, dintre mesajul verbal și percepția auditivă. Cunoașterea vizuală permite un raport la distanță mai mare, mai speculativ și impersonal în ce privește informația, mai ales cînd aceasta este transmisă prin intermediul cuvîntului scris de către cineva care nu este prezent fizic.

Literatura orală (poemele homerice, de exemplu) are drept scop „plăcerea" suscitată de descrierile detaliate și de povestirea înfrumusețată a evenimentelor. Scrierea favorizează o mentalitate mai în acord cu abstractul, conceptualul, universalul decît cu concretul și particularul. Cuvîntul care se ascultă este invizibil și dispare o dată cu emiterea suflului ce îl poartă, pe cînd scrierea fixează detaliile, permițînd criticile și comparațiile. Tradiția orală permite existența mai multor versiuni ale unei povestiri; prin caracterul definitiv al scrisului se dezvoltă o noțiune mai închisă a adevărului considerat ca unitar, greu de atins și numai prin intermediul unui proces de căutare și de analiză. Astfel, în poezia greacă antică adevărul, *aletheia*, este asociat cu „ne-uitarea" (*a-lethe*) mai mult decît cu exactitatea sau verificabilitatea.

Pentru istoricii Herodot și Tucidide, zvonul, *akoe*, poate înșela și necesită verificarea prin observație, de preferință prin mărturia directă. Tucidide se declară în introducerea istoriei sale un *scriitor*. Confruntînd concepția sa despre istoriografie cu aceea a predecesorilor lui, el opune insistența proprie asupra „acurateței" și a „efortului" presupuse de cercetare popularității facile a „fabulosului", ce este pur și simplu „plăcut

urechilor", într-un „concurs de ascultat momentan" (1, 22). Deşi departe de Platon, Tucidide concordă cu el prin aceea că privilegiază vizualul faţă de auditiv, într-o perspectivă ce se îndepărtează de tradiţia orală.

Aceste antagonisme iau diferite aspecte în tragedie, după cum vom vedea mai în detaliu. Nu numai că tragedia asociază experienţa auditivă cu cea vizuală în concepţia ei complexă şi contradictorie din punct de vedere structural asupra adevărului; ea evidenţiază totodată cumulul, schimbul şi confruntarea dintre percepţiile senzoriale. Insulta lui Oedip adresată orbului Tiresias, „Eşti orb de ochi, de urechi şi de minte" (*Oedip rege*, 371), reflectă în parte îmbinarea vocii cu elementul vizual în paradoxurile cunoaşterii şi ale greşelii din această dramă. Hecuba lui Euripide din *Troienele* adaugă pasiune povestirii suferinţelor ei, relatînd cum nu numai că a „aflat" despre moartea lui Priam, ci: „L-am văzut cu ochii aceştia măcelărit lîngă focul din atrium şi cetatea învinsă" (479-484). În *Electra* lui Sofocle, povestirea orală a morţii lui Oreste (devenită mai expresivă prin prezenţa fizică a urnei funebre) este mai puternică decît adevărul a ceea ce Crisotemide a văzut cu ochii (883 şi urm.).

Explorînd aceste contraste, tragedia evocă infinitele variaţii pe tema diferenţei dintre *a fi* şi *a părea*. În *Hyppolit* al lui Euripide vedem cum tînărul, nevinovat după lege, este *acuzat* de o crimă cumplită. Drama este deosebit de interesantă pentru rolul scrierii ca reflectare textuală a acestei răsturnări feminine dintre adevăr şi aparenţă. Ea pune în legătură inversarea realităţii şi a aparenţei cu puterea scrisului Fedrei, minciuna „mută" a tăbliţelor sale care acoperă glasul adevărului (*cf.* 879 şi urm.). Disimularea şi revelarea din prima scenă a Fedrei se exprimă, în ultimul ei gest, în scris, dar nobleţea iniţială a împotrivirii a devenit acum înşelătorie sîngeroasă. Prin intermediul asocierii (care nu apare doar în această piesă) între scriere, trupul feminin, secret (cu trimitere la sexualitate), complot şi revelaţie a ceea ce se ascunde „înăuntru", tragedia lui Euripide îşi afirmă capacitatea de a trata în spaţiul public al teatrului subiecte care forează în cea mai adîncă intimitate şi în secretele cele mai ascunse ale sufletului omenesc.

Caracterul înşelător al aparenţelor în tragedie se întemeiază pe o lungă tradiţie a gîndirii greceşti. „Ca şi de-a Iadului poartă lehamite mi-e de bărbatul/ Carele una vorbeşte şi tăinuie-n sufletu-i alta", spune Ahile în *Iliada* (9, 312)[1], adresîndu-i-se lui Ulise. Travestirile acestui erou în *Odiseea* pun totodată problema relaţiei dintre schimbarea aspectului exterior şi ceea ce rămîne neschimbat, dacă rămîne ceva neschimbat, în firea noastră. Care sînt criteriile de stabilire a identităţii, dacă ea se schimbă sau rămîne ascunsă într-o atît de mare măsură? Travestindu-se, Odiseu reuşeşte să-şi înşele soţia, dar nu poate să-i ascundă doicii lui cicatricea din adolescenţă. Fireşte, Homer nu ne

1. Ed.cit., p. 164 (n.t.).

oferă o tratare articulată şi conştientă a acestor teme, dar ele sînt implicite în modul cum ni-l prezintă pe eroul proteiform şi cu multiple chipuri, precum şi viclenia la fel de mare a consoartei lui, întotdeauna ocupată să ţeasă şi să deşire. Mult mai tîrziu, Platon meditează asupra urmelor respingătoare pe care răul le lasă întipărite pe sufletul unui tiran corupt (*Gorgias*, 524 c şi urm; *cf. Republica*, 588 c şi urm.). Invizibile în această viaţă, cicatricele sufletului se vor arăta înaintea ochilor judecătorilor din Hades. Aceeaşi preocupare de a pătrunde cu privirea dincolo de aparenţa exterioară, în adevărata fire ascunsă, caracterizează discuţia, relatată de Xenofon, dintre Socrate şi un artist vestit despre cum se pot picta caracterul şi morala unui om (*Memorabilia*, 3, 10).

Magia plăcerii: reprezentare şi emoţie

În cultura Greciei antice spectacolele de cea mai mare importanţă nu sînt nici manifestările naturale, nici cele ale sufletului individual, ci ocaziile publice în care lumea se adună ca să participe la serbări, să asculte muzică, să asiste la competiţii atletice şi ceremonii religioase. Chiar şi pictorii de fresce din palatele minoice din Creta şi din Thera, din epoca bronzului, înfăţişează adunări ale publicului în curţile interioare marilor palate şi în arenele alăturate. Homer păstrează amintirea acestor serbări cînd aseamănă un dans coral înfăţişat pe scutul lui Ahile cu dansurile din palatul Ariadnei din Knossos (*Iliada*, 18, 590-592). În *Odiseea* există o scenă asemănăoare, care prezintă cîţiva tineri dansînd în palatul lui Alcinous (8, 256-265).

Adunarea ionienilor la Delos, descrisă în *Imnul homeric către Apollo*, este sărbătoarea perfectă şi, prin extensie, reprezentaţia perfectă. Aici se dă viaţă unui spectacol care aduce desfătare (*terpsis*) atît zeilor, cît şi muritorilor (146-155). Poetul pare să identifice această *terpsis* dată de cînt cu efectul de ansamblu al serbării. În afară de „pugilat, dans şi cînt" (149), există plăcerea adusă vederii cînd „cei prezenţi pot observa graţia împărtăşită de toţi" (153), „căci l-ar face să-i tresalte inima văzînd în jurul lui bărbaţii, femei cu mîndră cingătoare, înaripatele corăbii împovărate cu de toate" (153-155)[1]. Fragmentul este o mărturie preţioasă din prima perioadă arhaică asupra efectului combinat al plăcerii rezultate din văz şi auz în timpul marilor serbări, ca şi asupra admiraţiei speciale pentru puterea imitativă a vocii. Autorul imnului atribuie măiestriei vocale a fecioarelor din Delos valoarea unui spectacol în sine, „o mare minune, a cărei faimă nu va pieri niciodată". Aceasta nu constă numai în „vraja" sunetelor, ci şi în priceperea fecioarelor în a imita „vocile şi intonaţiile tuturor bărbaţilor" (156-164).

1. În Homer, *Imnuri*, ed.cit., p. 39 (n.t.).

Reprezentaţia orală cere din partea publicului o reacţie globală, atît fizică şi emoţională, cît şi intelectuală. Poezia recitată şi/sau cîntată în aceste împrejurări implică o relaţie personală puternică între interpret şi public.

Atunci cînd îi povesteşte zeiţei Thetis cearta lui cu Agamemnon în prima carte a *Iliadei*, Ahile repetă un lucru cu care noi sîntem deja la curent, dar povestirea la persoana întîi a suferinţei înaintea mamei îi dă eroului satisfacţia de a comunica cu un ascultător implicat emoţional şi în empatie cu el. Un episod asemănător este acela în care Odiseu îi povesteşte Penelopei aventurile sale, după ce s-au regăsit, în cea de-a douăzeci şi treia carte a *Odiseii*. Asemenea scene, în care naraţiunii îi corespunde o ascultare participativă, pot fi văzute ca analogii sau modele ideale ale relaţiei pe care rapsodul speră să o stabilească între el şi propriul său public. Aşa cum, într-un mod mai concis, afirmă Ion în dialogul platonic care-i poartă numele, „dacă reuşesc să-i fac să verse lacrimi, eu sînt cel care voi rîde, luîndu-mi plata, dar dacă îi fac cumva să rîdă, eu sînt cel care voi plînge după banii pierduţi" (*Ion*, 535 e)[1].

Platon consideră periculoasă această eliberare de emoţii şi-i exclude deci pe poeţi din republica sa ideală, dar dialogul *Ion* ne dă o imagine a unei astfel de reprezentaţii. Îl vedem pe rapsod cucerindu-şi publicul, aproape hipnotizîndu-l cînd face să-i treacă pe dinaintea ochilor scenele epice ale povestirii sale (535 c). Platon compară efectul cu cel al unui magnet asupra piliturii de fier. Puterea magnetică se transmite de la poet la rapsod şi de la acesta la public (533 d, 535 e). Cînd se identifică total cu rolul, însuşi naratorul este „ieşit din sine" (535 b). „Ori de cîte ori recit ceva care stîrneşte mila – spune rapsodul – mi se umplu ochii de lacrimi; cînd este însă ceva groaznic sau tulburător, mi se face părul măciucă de groază şi mi se zbate inima în piept" (535 c)[2].

La sfîrşitul secolului al V-lea, sofistul Gorgias vede în aceste reacţii emotive efectul special al puterii pe care poezia o exercită asupra ascultătorului. Elogiind forţa limbajului, în *Elogiul Elenei*, scrie: „În cei care o ascultă [poezia] se strecoară un fior plin de spaimă, o milă plină de lacrimi şi un regret ce alină durerea" (9). Reacţiile de ordin fiziologic provocate de limbaj confirmă ceea ce putem deduce în legătură cu reacţiile emotive la tragedie, fie din mărturii mai tîrzii, fie din tragediile însele. Momentele de criză în interiorul dramei au consecinţe cu caracter violent: frisoane, tremurături, păr ce se zbîrleşte, afazie, ameţeli, palpitaţii sau nod în gît, senzaţie de frig în măruntaie, tensiune în tot corpul.

1. În Platon, *Opere*, vol. I, trad. rom. Dan Sluşanschi şi Petru Creţia, Humanitas, Bucureşti, 2001, p. 314 (n.t.).
2. *Ibidem* (n.t.).

Din cauza puterii ei intrinsece şi reale de a trezi emoţii, poezia poate reprezenta atît un pericol, cît şi un element providenţial. Ca „farmec" sau „vrăjitorie", ea exercită o putere de natură magică, şi în aceşti termeni o descrie Gorgias în *Elogiul Elenei* (10, 14). *Thelxis*, cuvîntul care exprimă această „vrajă", desemnează în *Odiseea* atît cîntecul sirenelor, cît şi puterea de seducţie a Circei. Pindar povesteşte cum figurile magice asemănătoare sirenelor de pe frontonul templului lui Apollo de la Delfi cîntau într-un fel atît de suav, încît bărbaţii îşi uitau familiile şi se mistuiau, seduşi de cîntec, astfel încît zeii au trebuit să distrugă templul (*Peana*, 8, fragm. 52 i, Snell-Maehler).

Fiindcă grecii tind să reprezinte înşelătoria şi seducţia şi sub formă de viziuni, imagini şi fantasme, vraja cuvîntului rostit se poate manifesta sub haloul unei frumuseţi fascinante: cea care învăluie minciunile. Ca şi Pandora lui Hesiod, poveştile pot fi „urzite din felurite minciuni", care ne amăgesc, „basme înşelătoare" (Pindar, *Olympice*, 1, 28 şi urm.). Consideraţia mai mare de care se bucură Odiseu comparativ cu Aiax este rodul abilităţii lui Homer, spune Pindar în *Nemeene*, 7, „pentru că măreţia îl înconjoară, minciunile şi zborul artelor./ Aici ne înşală Poezia (*sophia*)/ care seduce prin poveşti;/ oarbă este inima mulţimii de oameni./ Dacă puteau să dovedească adevărul, nu-şi înfigea în piept spada strălucitoare/ cel urît de armele [lui Ahile], Aiax voinicul".

Sirenele lui Homer sînt cea mai reuşită reprezentare în poezia antică a pericolului la care magia cîntului îl expune pe cel ce ascultă. Dîndu-ne posibilitatea să uităm necazurile, cum afirmă Hesiod în legătură cu poezia lui (*Teogonia*, 54 şi urm.), cîntul poate să ne şteargă amintirile ce ne leagă de trecut, conferindu-ne identitatea noastră de oameni. La Hesiod paradoxul unei puteri evocative a memoriei care duce spre uitare este deja o caracteristică a poeziei. În cazul sirenelor însă paradoxul se desface într-o serie de elemente contradictorii ce neagă scopul cîntecului. Sirenele ştiu tot ce s-a întîmplat la Troia, ba chiar tot „ceea ce se întîmplă pe pămîntul roditor" (*Odiseea*, 12, 188-191), dar insula lor este înconjurată de cadavre în putrefacţie şi de oseminte omeneşti şi se află departe de comunitatea oamenilor de care se leagă semnificaţia şi funcţia memoriei (12, 45-47).

Asemenea „vrăjitoarelor" aurite ale lui Pindar, la al căror cîntec „bărbaţii se mistuie departe de soţii şi de copii", sirenele lui Homer sînt muze depravate. Ele spun că au o memorie totală, dar această putere coexistă în mod straniu cu cele mai ruşinoase semne de decădere specifice lumii muritorilor, antiteză a nemuririi divine conferite de faimă, care este „nepieritoare" (*kleos aphthiton*). Rămînînd la efectele pur corporale ale magiei lor, „vraja" lor, *thelxis*, este doar momentană; răsună în urechi, dar nu trăieşte pe buzele oamenilor. Este pur acustică, şi în acest fel Odiseu poate să-i zădărnicească efectele prin mijloace exclusiv fizice, astupînd urechile tovarăşilor săi cu ceară şi legîndu-se de catargul navei.

Ceea ce pentru poeții antici era o formulă magică devine o problemă de abilitate tehnică atunci cînd artele limbajului se profesionalizează și se raționalizează, la sfîrșitul secolului al VI-lea și la începutul secolului al V-lea. Profesorii de retorică, precum Protagoras, Gorgias și Prodicos, erau profesioniști, iar Gorgias, în al său *Elogiu al Elenei*, extinde în manieră proprie discursul despre înrudirea dintre aceste arte, mijloacele magiei și droguri. Cine accepta să-și plătească lecțiile putea dobîndi astfel arta de a convinge un auditoriu speculînd senzațiile acestuia. Dacă îi dăm crezare lui Tucidide, Pericle datora cel puțin o parte a puterii sale politice darului de a influența mulțimile. Atît istoricii, cît și dramaturgii epocii dovedesc o sensibilitate de tip nou față de mulțime și de emoțiile acesteia: panică, isterie, impulsuri neașteptate de generozitate și compasiune.

Teatrul, chiar mai mult decît adunarea sau tribunalul, este locul unde emoțiile de masă se manifestă din plin. Așa cum am văzut, pentru că a stimulat emoții improprii, Phrynichos a primit o amendă în loc de coroana de învingător. Platon sugerează ca puterea de a trezi emoții specifică poeziei să se înlocuiască cu dialogul filosofic. Aceasta ar fi „poezia" adecvată statului ideal și filosofic. În *Legile* sale, el definește „muza cea mai frumoasă" ca fiind „cea care-i mulțumește pe cei mai buni, care este perfect educată". Tragerea la sorți a juriilor pentru drame este un semn că „guvernul Atenei din aristocratic a devenit teatrocratic, spre nenorocirea sa" (*Legile*, 3, 701 a)[1]. Filosofii-legiuitori sînt „autorii unei tragedii foarte frumoase și foarte bune pe cît ne stă în putință", fiindcă statul lor ideal este „o imitație (*mimesis*) a tot ce viața are mai frumos și mai bun" și întruchipează astfel „adevărata tragedie" (7, 817 b)[2].

Lăsînd la o parte relevanța lor în ceea ce privește ideea lui Platon asupra propriului rol de educator, aceste observații pot fi citite în perspectivă istorică, pentru a ne face, îndreptîndu-ne privirea spre trecut, o idee despre locul central al teatrului în comunitatea ateniană și despre importanța reacțiilor publicului. Mîndria deosebită a atenienilor în legătură cu aceste spectacole este confirmată și de observațiile atribuite de Tucidide lui Pericle în discursul funebru. Aici Pericle laudă Atena pentru numeroasele posibilități de recreere pe care le oferă după oboseala cotidiană, „jocuri (*agones*) și serbări de-a lungul întregului an", a căror „desfătare" (*terpsis*) alungă oboseala. Continuîndu-și discursul, el compară Atena cu Sparta, lăudînd-o pe prima pentru deschiderea ei; nimănui nu-i este interzis să „cunoască sau să vadă orice" (spectacol, *theama*), cu singura condiție ca aceasta să nu constituie un ajutor direct dat dușmanului (2, 39, 1). Limbajul lui Tucidide este generic, un pic vag, dar spectacolele de teatru populare

1. Ed.cit., p. 120 (n.t.).
2. *Ibidem*, p. 229 (n.t.).

pot fi cu siguranță incluse în *theama* despre care vorbește Pericle; la ele se gîndea probabil atunci cînd făcea cunoscuta și hotărîta afirmație „într-un cuvînt, afirm că întreaga cetate este un exemplu de educație pentru Grecia" (2, 41, 1).

Drama: origini și caracterisici

Chiar dacă scopul său este să ne facă „să vedem" marile fapte ale universului epic ca pe niște „minuni" (*thauma*, *thambos*), Homer nu are îndoieli în a considera cuvîntul recitat (și cîntat) drept adevăratul vehicul al comunicării și al memoriei. De la sfîrșitul secolului al VIII-lea î.Hr., cînd scriitura capătă o importanță din ce în ce mai mare, acest raport între văz și auz se schimbă. La sfîrșitul secolului al VI-lea și începutul secolului al V-lea, poeți ca Simonide, Pindar și Bachilide, deși profesează și uneori întrețin raporturi personale cu proprii lor mecenați, au o concepție despre propria lor artă care se dezvoltă într-un sens mai profesional. Scriind pentru bani, după comenzi care le vin din diferite părți ale lumii grecești, ei se află mult mai departe de caracterul nemijlocit al relației directe cu publicul, specifică rapsodului de tip homeric. Această relație mai liberă cu recitarea orală este evidentă și în metaforele vizuale găsite de Pindar și Bachilide pentru propriile lor cînturi. Spre deosebire de imaginația orală a lui Homer și Hesiod, ei nu au adesea nimic ori au prea puțin de-a face cu împrejurările recitării, cu vocea sau cu muzica. Oda este o statuie, o ghirlandă, o tapiserie brodată, un templu, o abundentă libație cu vin, un izvor limpede, flori, foc, aripi. Poetul însuși poate fi un vultur care plutește în înaltul cerului, un arcaș sau un aruncător de suliță care lansează un cînt-proiectil, un călător care călătorește pe un drum lung sau un navigator pe o corabie ce brăzdează mările.

Cînd Simonide spune: „Pictura este poezie mută, poezia este pictură care vorbește" (Plutarh, *De Gloria Athen.*, 3.346 F), pune poezia în relație nu cu recitarea, ci cu experiența vizuală, un domeniu destul de diferit. Sîntem tentați să legăm analogia lui Simonide dintre vizual și acustic de interacțiunea sunet – vedere pe care aproximativ în aceeași perioadă tragedia începea să o dezvolte, în special pentru că Simonide este în multe privințe un precursor al sofistului itinerant și al libertății sale de speculație rațională.

În tragedie, organizarea materialului narativ al miturilor prin intermediul unui text scris face posibilă o narațiune vizuală nouă, puternică: vocea și imaginea vizuală se îmbină în relații complexe, de tip nou. Cu această insistență majoră pe aspecte și conținuturi înnoite, spectacolul sau teatrul devin metafore pentru a descrie experiența umană în general. Platon sugerează în *Philebos* că viața este tragedie sau comedie (50 b) și aceasta este poate prima formulare în literatura occidentală

a analogiei dintre lume şi teatru, devenită celebră datorită melancolicului Giacomo al lui Shakespeare (*Cum vă place*, II, 7). Epicur (citat de Seneca în *Scrisori către Lucilius*, 7, 11) observa: „Prima constituie pentru celălalt un public destul de numeros". În formularea sa cea mai generală, ideea este exprimată, poate la sfîrşitul secolului I d.H., de Longinus în tratatul *Despre sublim*, ce compară întregul univers cu un mare spectacol, unde omul este un spectator privilegiat şi în care recunoaşte măreţia căreia îi este destinat datorită imenselor posibilităţi ale gîndirii sale (35).

Acest fragment, influenţat de stoicismul platonizant, revendică de fapt pentru om ceea ce în gîndirea Greciei arhaice şi clasice constituie prerogativa zeilor: statutul de spectator detaşat al suferinţelor şi al conflictelor din viaţa oamenilor. Acesta este şi punctul de vedere al divinei înţelepciuni a filosofului în epicureism (*cf.* Lucreţiu, *De rerum natura*, 2, 1-13). Atît publicul epopeii, cît şi cel al tragediei beneficiază de acest punct de vedere privilegiat: într-un sens figurat în epopee, în măsura în care omniscientul narator la persoana a treia ne face părtaşi la secretul a ceea ce văd şi ştiu zeii; în sens mai propriu în tragedie, întrucît noi dominăm tragedia de la o distanţă cvasi-olimpiană, chiar dacă nu cu o detaşare pe măsură. În epopee, ca şi în tragedie, acest spectacol al suferinţei umane ne face şi mai intens conştienţi de limitele vieţii noastre muritoare. Totuşi, viziunea filosofică urmăreşte tocmai să depăşească aceste limite.

Deşi originile tragediei rămîn obscure şi controversate, relaţia stabilită de Aristotel cu ditirambul (*Poetica*, 4, 1449 a) este unanim acceptată. Ditirambul, la origine o reprezentare corală şi dinamică în cinstea lui Dionysos, pare să fi devenit, la sfîrşitul secolului al VI-lea, o formă artistică cu un caracter mai calm, mai liric, în care se povestesc mituri despre zei şi ulterior despre eroi. Şi anticii se confruntau cu problema legăturii dintre tragedie şi Dionysos. De aceea, dictonul „Nimic lui Dionysos" a fost interpretat ca o critică adusă distanţei excesive dintre tragedie şi cultul propriu-zis al zeului în timpul celei mai importante dintre serbările care îi sînt dedicate, marile Dionysii, principala ocazie pentru reprezentaţii dramatice. Deşi începuturile tragediei trebuie situate în vremea tiranului Pisistrate (data tradiţională acceptată este 534 î.Hr.), aceasta a fost reluată şi perfecţionată în epoca noii democraţii, la începutul secolului al V-lea. Este posibil ca asocierea lui Dionysos mai curînd cu cultul popular decît cu tradiţiile aristocratice să fi încurajat dezvoltarea tragediei.

Dionysos se defineşte ca zeu al vegetaţiei, în special al viţei-de-vie şi al produsului obţinut prin fermentarea fructului ei; de asemenea, este asociat cu nebunia şi cu extazul religios. Adesea apare pe vase cu o suită de satiri, creaturi cu copite de ţapi, jumătate oameni, jumătate animale, care dau frîu liber naturii lor animalice, prin beţie, gesturi obscene şi un apetit sexual lipsit de discriminare. După Aristotel,

dansurile satirilor au contribuit şi ele la dezvoltarea tragediei (*Poetica*, 4, 1449 a), iar în cadrul Dionysiilor fiecare autor aflat în concurs prezenta, pe lîngă cele trei tragedii, o dramă mai puţin riguroasă, cu un cor de satiri. Alte însoţitoare ale lui Dionysos, în strînsă (chiar dacă nu neapărat şi armonioasă) legătură cu satirii, sînt menadele (literalmente „nebune"). Şi ele reprezentau o eliberare dezinhibată de energia emotivă şi fizică printr-un abandon total faţă de zeu şi cultul său.

Asocierile lui Dionysos cu iraţionalul, nebunia, femeile, dansul şi muzica frenetică şi cu labilitatea limitelor dintre animal, om şi zeu au toate relevanţă pentru tragedie. Legătura dintre Dionysos şi mască este şi mai directă. În fapt, Dionysos este adesea venerat sub forma unei măşti, agăţată uneori într-un copac sau de o coloană, alteori împodobită cu frunze de iederă, planta consacrată zeului. Masca face posibilă reprezentarea cu caracter mimetic a miturilor în formă dramatică. Actorul mascat poate totodată să experimenteze fuziunea unor identităţi, esenţe sau categorii de experienţe diferite: masculin şi feminin, uman şi animal, străin şi apropiat, iniţiat şi profan. Masca devine astfel centrală în experienţa teatrală, ca semn al voinţei publicului de a se supune iluziei, jocului, simulacrului, de a risipi energiile emoţionale în ceva care este conotat ca ficţiune sau Alteritate. Privirea fixă a măştii, după cum a sugerat Vernant, constituie în acelaşi timp modul de a reprezenta prezenţa divinităţii între oameni.

Pentru toate aceste motive, Dionysos este zeul cel mai potrivit să patroneze tragedia şi aspectele ei specifice: atmosfera încărcată de emoţie, caracteristică unui spectacol de tip mimetic; profundul sentiment de identificare cu lumea magică creată şi personificată de actorii mascaţi; abilitatea de a pune faţă în faţă elementul animalic şi pe cel divin din viaţa omului şi de a recunoaşte iraţionalitatea şi emotivitatea, asociate, într-o societate dominată de bărbaţi, cu elementul feminin; deschiderea spre problematici de mai largă amploare, posibilă datorită prezenţei vizibile a zeilor ca forţe acţionînd în lumea oamenilor. Vraja măştii dionisiace eliberează, în doze controlabile, temerile, anxietăţile, iraţionalitatea ce mocnesc sub patina de strălucire a Atenei din epoca lui Pericle.

Tragedia redefineşte rolul spectatorului. În locul plăcerii sau *terpsis* a recitării epice sau a reprezentării corale, tragedia îşi implică publicul într-o tensiune între doi poli, cel al plăcerii care se aşteaptă de la un spectacol de calitate şi cel al durerii produse de conţinutul lui. Uneori, chiar autorii atrag atenţia asupra acestei contradicţii, a „paradoxului tragic" al plăcerii în suferinţă (*cf.* Euripide, *Medeea*, 190-202 şi *Bacantele*, 815).

Tragedia nu dă doar o reprezentare concretă şi impresionantă a vechilor mituri, ci, în cadrul acestora, îşi concentrează atenţia asupra situaţiilor de criză. Spre deosebire de naraţiunea amplă şi cuprinzătoare a epopeii orale, tragedia alege o serie de momente critice şi

condensează soarta unei familii sau a unei cetăţi într-o acţiune unitară, care se dezvoltă într-un spaţiu şi într-un interval de timp limitate.

Toate componentele tragediei se regăsesc în poezia trecutului: recitativele poetice ale discursului mesagerului; cînturile corului exprimînd bucuria, plînsul sau trimiţînd la exemple mitologice; într-un fel, şi dialogurile. Dar aceste elemente ating o forţă necunoscută înainte atunci cînd interacţionează în noul organism al tragediei. Eschil foloseşte simetria repetiţiei de către cor sau desfăşurarea răspunsurilor pentru a reda efectele unei mulţimi terorizate, ca în *Cei şapte contra Tebei* (150-180). În *Perşii*, combină *responsum*-ul liric deznădăjduit al corului cu spectacolul vizual al regelui înfrînt, care-şi arată veşmintele sfîşiate pentru a sugera amploarea înfrîngerii pentru ansamblul comunităţii (*Perşii*, 906-1077). Identificarea publicului de teatru cu cetatea ameninţată, obţinută prin redarea imitativă a pericolului, conferă acestor scene o intensitate care merge dincolo de orice exemplu din lirica corală.

Viaţa lui Eschil, datînd din Antichitate, evidenţiază puterea sa de *ekplexis*, de a „şoca" publicul cu efecte vizuale răscolitoare. În momentul apariţiei Furiilor din *Eumenidele* – ni se povesteşte în lucrare – s-a întîmplat ca unii copii să leşine, iar unele femei au avortat. Veridicitatea anecdotei este îndoielnică, dar ea reflectă probabil spiritul artei lui Eschil. Efectele sale acustice au aceeaşi forţă: strigătele de groază ale Danaidelor în *Rugătoarele*, misteriosul *otototototoi popoi da opollon opollon* al Cassandrei, exprimînd ceva între groază şi profeţie (*Agamemnon*, 1072 şi urm.), mîrîitul nemulţumit al Furiilor cînd fantoma Clitemnestrei le sperie la începutul *Eumenidelor* (119 şi urm.), urmat imediat de cumplitul lor cîntec „care subjugă" îndreptat împotriva victimei lor (307-96); sau acel *aaee* al lui Io, orice sunet ar vrea să reprezinte, atunci cînd intră în scenă urmărită de un tăun (*Prometeu înlănţuit*, 566).

Sofocle şi Euripide sînt mai măsuraţi, dar au şi ei Sfinxul lor care şuieră (Euripide, *Oedip*, fragm. II Austin), eroii lor care urlă de furie (Sofocle, *Trachinienele*, 805, 983-1017; Euripide, *Heracle*, 869 şi urm.), personajele care suferă şi deci se vaită sau strigă (Sofocle, *Electra*, 826-830, 840-845; *Filoctet*, 730-757). La cealaltă extremă, sînt totodată capabili să se folosească de tăcere pentru a atinge un efect tot atît de puternic. Aristofan îşi bate joc de lungile tăceri ale personajelor lui Eschil în scenele de început (*Broaştele*, 911-20). Tăcutele ieşiri din scenă ale Iocastei, Deianirei şi Euridicei (în *Oedip rege*, *Trachinienele* şi, respectiv, *Antigona*) reprezintă sinistrul moment de linişte care precedă furtuna nenorocirii. În *Oedip la Colona*, Sofocle creează o atmosferă de tensiune, lăsîndu-l mut pe bătrînul Oedip pe durata a sute de versuri, pînă ce furia mocnită împotriva fiului Polinice explodează în insulte înspăimîntătoare şi în blesteme (1254-1354). Folosindu-se de încă recenta inovaţie a celui de-al treilea actor, Eschil trebuie să-şi

fi uimit publicul în *Agamemnon*, atunci cînd Cassandra, care rămîne tăcută în timpul lungii scene dintre Agamemnon şi Clitemnestra, izbucneşte brusc în cumplitele ei strigăte disperate şi profetice. În următoarea tragedie a trilogiei, Pilade rămîne, de asemenea, tăcut pînă la punctul culminant, cînd, în teribilul moment al hotărîrii, îi dă lui Oreste imboldul, care se va dovedi decisiv, de a-şi ucide mama – şi acestea sînt singurele trei versuri rostite de el în timpul tragediei (*Hoeforele*, 900-902).

Limbajul şi tragedia

Forţa evocatoare a limbajului constituie o problemă fundamentală în tragedie. Termeni etici de o importanţă crucială, ca „justiţie", „bunătate", „nobleţe", „puritate", sînt în permanenţă puşi în discuţie şi redefiniţi. Paradoxul unei „feroce pietăţi" stă în centrul *Antigonei*. Semnificaţia cuvintelor „bun-simţ" (*sophrosyne*) şi „înţelepciune" (*sophia*) este fundamentală atît pentru *Hyppolit*, cît şi pentru *Bacantele* lui Euripide. O mare parte din forţa unor opere ca *Agamemnon* a lui Eschil, *Oedip rege*, *Trachinienele* şi *Filoctet* ale lui Sofocle se datorează aprofundării temei privitoare la lipsa de comunicare, atît între oameni, cît şi între oameni şi zei. Ambiguităţile limbajului, caracteristice profeţiei şi oracolelor, determină evenimentele acestor tragedii, ca şi pe ale altora. Din acest punct de vedere, tragedia nu numai că se resimte de pe urma examenului critic al limbajului caracteristic iluminismului sofistic, dar anticipează şi ideea platonică de a conferi stabilitate valorilor etice în interiorul universului instabil şi trădător constituit de cuvinte.

Importanţa temelor limbajului şi a semnificaţiei lui transpare din faptul că acestea apar în egală măsură pe scena comediei şi pe cea a tragediei. În *Norii* lui Aristofan, o mare parte din încărcătura umoristică provine din iniţierea lui Strepsiade în subtilităţile studiului sofistic al gramaticii, categoriilor şi morfologiei. Spectatorii comediei nu se desfată doar la auzul vocii umane. Corul din *Păsările* trebuia să fie constituit dintr-o extraordinară imitare a cîntecului păsărilor (ca acela pe care poetul vechi Alcman se lăuda că este în stare să-l imite [fragm. 39 şi 40 PMG]), un experiment glumeţ atestat în manuscrisele de care dispunem doar de acel *torotorotorotorotix / kikkabau kikkabau* (*cf.* 223 şi urm., 260 şi urm., 310 şi urm.). Jocurile de cuvinte, termenii cu dublu înţeles, divertismentele verbale abundă în comediile lui Aristofan. Numele oferă numeroase ocazii pentru glume, multe dintre ele obscene, ca acelea care transformă o demă attică într-o comunitate de onanişti (*Anaphlystioi* şi *anaphlan*: *Broaştele*, 427).

În tragedie cuvîntul, muzica şi mişcarea constituie partea preponderentă, iar acest lucru concordă cu rolul subordonat acordat de Aristotel

opsis-ului, spectacolului, în *Poetica*. Dramaturgul avea la dispoziţie o serie de maşinării scenice. O macara putea să transporte carele şi eroii (ca Perseu) în zbor. *Enkyklema* putea să aducă înaintea ochilor publicului consecinţele unei acţiuni – în general violentă – care se petrecea în interiorul unei case. Eschil, după cum s-a văzut, a fost cel mai curajos dintre dramaturgii ale căror opere ni s-au păstrat, prin inventarea unor efecte spectaculare, mirobolante. În ansamblu, totuşi, reprezentarea teatrală era mai mult convenţională decît realistă şi făcea relativ puţin uz de elementele de decor, servindu-se de efecte scenice simple. Rolurile personajelor, mascate şi îmbrăcate cu mare grijă, trebuiau să fie mai degrabă stilizate; vocea, dicţia şi gesturile exploatau din plin valoarea lor expresivă. Chiar şi în cazul cîntăreţilor erau apreciate mişcările şi gesturile. În legătură cu celebrul flautist Pronomos, de exemplu, Pausanias relatează că „atît prin mimica feţei, cît şi prin mişcarea întregului său trup producea o mare desfătare spectatorilor"[1].

Efectele vizuale din operele lui Sofocle şi ale lui Euripide apar într-un fel mai în armonie cu temele centrale ale tragediei decît cele ale lui Eschil şi exprimă mai bine caracteristicile protagoniştilor şi ale situaţiilor în care aceştia se află: orbirea lui Oedip în cele două tragedii care-l au drept subiect, Penteu îmbrăcat în menadă în *Bacantele*, decăderea şi boala lui Filoctet. Euripide împinge adeseori acţiunea pînă la limitele suferinţei şi ale ororii şi apoi o întrerupe brusc prin intervenţia unei divinităţi (*deus ex machina*). Sofocle se serveşte de acest expedient o singură dată şi într-o manieră diferită: în *Filoctet*, Heracle vine din Olimp, în carne şi oase, ca personificare a eroismului şi generozităţii rămase în letargie în eroul bolnav şi abătut.

Frecventele parodieri ale efectelor vizuale din tragedii pe care le întîlnim în piesele lui Aristofan ne arată cît de mult impresionau acestea publicul atenian. În mod foarte asemănător, Sofocle şi Euripide imitau, în versiunile lor asupra mitului, scene din Eschil, în special din *Orestia*. În *Trachinienele*, intrarea în scenă a cortegiului lui Heracle împreună cu tăcuta lui prizonieră, Iole, este un ecou vizual al intrării lui Agamemnon alături de Cassandra în *Agamemnon*, un expedient care aruncă umbra ucigaşei Clitemnestra asupra fidelei, răbdătoarei şi penelopienei Deianira.

Electra lui Euripide reprezintă poate cea mai consistentă reluare vizuală a scenelor eschiliene. Aici, Electra o atrage pe Clitemnestra în propria casă pentru a împlini matricidul, sub pretextul că ea, căsătorită cu un ţăran sărman, a născut şi are nevoie de ajutor pentru riturile de purificare. Sosind cu un car, îmbrăcată fastuos şi însoţită de sclave troiene în chip de slujnice, Clitemnestra îndeplineşte aici rolul lui Agamemnon, vinovat de *hybris* în drama eschiliană, în timp ce Electra,

1. Pausanias, *Călătorie în Grecia*, II, 9.12.6, trad. rom. Maria Marinescu-Himu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982, p. 205 (n.t.).

care atrage puternicul personaj în casa ei pentru a îndeplini o oribilă, îngrozitoare vendetă, joacă aici rolul interpretat în *Agamemnon* de către mama sa. Atît în *Electra* lui Sofocle, cît şi în cea a lui Euripide, aceste ecouri scenice ne pot duce cu gîndul la împlinirea unei pedepse juste, dar ele implică totodată perpetuarea impietăţii şi a violenţei criminale.

Spectacol şi naraţiune

Nici atunci cînd atinge deplina maturitate ca formă de spectacol, tragedia nu reprezintă o ruptură totală de tradiţia orală. Lungile discursuri ale mesagerilor, care adesea povestesc evenimentele culminante în tragedie, trebuie să-i fi sunat familiar unui public obişnuit cu amplele naraţiuni în versuri din poezia epică. Sensul acestor naraţiuni în tragedie este însă destul de diferit de acela pe care-l au ele în epopee. Lupta dintre Eteocle şi Polinice în *Fenicienele* lui Euripide, de exemplu (1359-1424), se aseamănă mult cu duelurile dintre eroii *Iliadei*. Dar, în locul deosebirii categorice dintre prieten şi duşman, naraţiunea tragică vorbeşte de blestem, păcat şi fuziune/confuzie între doi fraţi care nu pot nici să se împace, nici să se despartă într-o înfruntare clară. De aici legătura care se face în acest caz între formula homerică „a muşca ţărîna cu dinţii" în momentul morţii şi motivul tragic al asasinatului unei rude de sînge şi al imposibilităţii operării unei distincţii (1423 şi urm.).

Întîmplările cele mai violente şi mai dureroase ale tragediei greceşti sînt mai mult povestite în aceste discursuri decît arătate pe scenă: asasinarea lui Agamemnon de către Clitemnestra şi uciderea ei de propriii săi copii; tăierea în bucăţi a lui Penteu; Tieste, care-şi mănîncă propriii copii; Medeea, care-şi otrăveşte victimele, apoi îşi ucide copiii cu spada şi aşa mai departe. Totuşi, în tragedie aceste fapte nu rămîn limitate în spaţiul naraţiunii, şi aceasta din trei motive. În primul rînd, publicul poate vedea imediat consecinţele actelor violente a căror desfăşurare a ascultat-o: trupul lui Agamemnon şi cel al Cassandrei, tîrîte afară din palat pe *enkyklema*, apariţia lui Oedip orb sau a lui Polimestor (în *Hecuba* lui Euripide), ori a lui Agave care arată capul lui Penteu în *Bacantele*. În al doilea rînd, relatările au loc adeseori în prezenţa a două sau mai multe personaje care au reacţii diametral opuse. În *Electra* lui Sofocle, de exemplu, Electra şi Clitemnestra reacţionează diferit la ştirea (falsă) a morţii lui Oreste. În *Trachinienele*, ca şi în *Oedip rege*, discursul unui mesager are o anumită semnificaţie pentru un protagonist masculin (Hilos, respectiv Oedip) şi una cu totul diferită pentru un personaj feminin, care părăseşte scena mut în durerea sa şi se sinucide (Deianira şi Iocasta).

În al treilea rînd – lucrul cel mai important –, relatarea violenței petrecute în afara scenei atrage atenția asupra a ceea ce *nu* se vede. Se acordă astfel un statut privilegiat acestui spectacol invizibil doar prin faptul de a-l ascunde vederii. Un asemenea „spectacol negativ" – cum poate fi definit – creează o dialectică între evenimentele ce se pot vedea la lumina zilei, înaintea publicului, și cele ascunse, care se petrec în afara scenei. Acestea din urmă capătă astfel o dimensiune ulterioară de mister, oroare și fascinație prin simplul fapt că au loc în spatele scenei. Spațiul de dincolo de scenă, ce reprezintă adesea interiorul casei sau al palatului, îndeplinește rolul de teritoriu al iraționalului și al demonicului, reprezentînd domenii ale experienței sau aspecte ale personalității ascunse, obscure și teribile. Așa sînt, de pildă, palatul în care Clitemnestra îl atrage pe Agamemnon pentru a-l asasina, sau casa în care Deianira păstrează și apoi folosește sîngele veninos al Centaurului, sau cortul în care Hecuba și tovarășele sale îi ucid pe fiii lui Polimestor și-l orbesc pe acesta, sau închisoarea subterană în care apariția lui Dionysos în chip de taur începe să pună în pericol autoritatea rațională a lui Penteu.

Discursul solului în *Oedip rege*, cel mai cunoscut între povestirile de acest tip din tragedia greacă, exploatează la maximum contrastul dintre ceea ce este „ascuns" și ceea ce „se poate vedea". Reticența sau incapacitatea de a da seamă de „durerile care-i pot lovi pe oameni" (1228-1231) învăluie scena într-o penumbră sugestivă. Împinși de „amintirea" mesagerului o urmăm pe Iocasta în camera ei dinăuntrul palatului, pe care ea ne împiedică s-o vedem, închizînd ușile (1246). Obstacolul material al ușilor închise și acela figurat al ezitărilor solului de a-și aminti și a povesti fac neliniștea ei invizibilă, dar auzim „invocația" ei către mortul Laios și propria ei „amintire" a actului concepерii și a celui al nașterii, a căror oroare o ține acum prizonieră în spațiul închis al camerei.

Punctul culminant al povestirii solului este o misterioasă, inexplicabilă revelație conform căreia „un anumit zeu îi arată [lui Oedip] ceea ce căuta" (1258). Cu strigăte înspăimîntătoare dărîmă ușile baricadate, expunînd înaintea ochilor noștri priveliștea înspăimîntătoare a trupului Iocastei care se balansează, atîrnată de lațul strîns. „Oribilul spectacol" ascuns înainte este în fine revelat (1253 și urm., 1263 și urm.), dar numai înaintea ochilor celor ce se aflau în palat (și în poveste), și nu publicului teatrului. „A fost o priveliște oribilă", continuă mesagerul (1267), și se întoarce la Oedip, care acum „o vede" și își străpunge ochii cu agrafele veșmintelor ei (1266 și urm.).

Motivul frecvent al vederii interzise sau parțiale este oportun atunci cînd ne aflăm în prezența unei imagini prea teribile pentru a fi povestită sau înfățișată pe scenă. Dar tensiunea dintre povestirea a ceea ce este vizibil și ceea ce este ascuns, dintre ceea ce este ascultat și ceea ce este văzut dispare prin vederea deplină a lui Oedip, care vrea să se deschidă

porțile pentru ca să „se arate tuturor tebanilor" cît a fost el de păcătos (1287-1289). Naratorul dă explicațiile: „Se deschid ușile: veți vedea un spectacol (*theama*) care ar inspira milă și unui dușman" (1295 și urm.). Apariția lui Oedip, teatralizată în chip voit, face ca emoțiile reprimate să-și găsească expresia colectivă în strigătul corului cînd acesta, ca și publicul, vede în fine cu proprii săi ochi ceea ce pînă atunci rămăsese o experiență pur orală/ascultată. „Cumplită priveliște a durerii pentru ochi omenești – strigă corul –, cea mai cumplită pe care am întîlnit-o vreodată!"

Tragedia: spectacol citadin

Deși subiectul tragediei este, în mod direct sau indirect, excentricul, excepționalul, iraționalul, în fiecare parte a reprezentării teatrale se reflectă faptul că ea este integrată în cetate și în instituțiile ei democratice. Unul dintre magistrații de rang înalt era desemnat să-i aleagă pe cei trei autori tragici ale căror opere trebuiau să fie reprezentate la serbările citadine ale Dionysiilor și Leneelor. Spre deosebire de teatrul roman, actorii și membrii corului erau cetățeni; la începutul secolului al V-lea însă poeții înșiși recitau în propriile piese. Juriul era format din cetățeni aleși prin tragere la sorți din fiecare dintre cele zece triburi. Teatrul însuși era un edificiu public; aici se întrunea adunarea, în ziua de după încheierea Dionysiilor, pentru a stabili dacă serbarea s-a desfășurat după cuviință. În paralel cu reprezentațiile dramatice, în timpul Dionysiilor se primea omagiul aliaților, erau numiți public binefăcătorii cetății iar orfanii cetățenilor căzuți în luptă defilau cu armele dăruite de către stat. După cum ne lasă să înțelegem atît Tucidide, în discursul funebru al lui Pericle, cît și Aristofan, în *Aharnienii*, Dionysiile erau pentru cetate o ocazie de a se arăta înaintea aliaților și a cetăților vecine, de a-și da o dimensiune spectaculară.

Dar tragedia nu este o manifestare ca oricare alta în ansamblul unui spectacol citadin de acest tip, întrucît, cu extraordinara ei deschidere, determină cetatea să mediteze la ceea ce intră în conflict cu idealurile ei, la ceea ce trebuie să excludă sau să reprime, la ceea ce îi inspiră teamă sau consideră că-i este străin, necunoscut, diferit. În această perspectivă se poate înțelege dramatizarea repetată a puterii sau a urii femeilor în contextul domestic (Eschil, *Orestia*; Sofocle, *Trachinienele*; Euripide, *Medeea*, *Hyppolit*, *Bacantele*), cu răsturnarea rolurilor sexuale și transformarea unor suverani puternici în proscriși învinși și vrednici de milă (Oedip, Iason, Heracle, Creon, Penteu etc.). Euripide putea să idealizeze Atena ca cetate justă și pioasă, care se luptă pentru împlinirea dreptății (*Heraclidele*, *Rugătoarele*), și același lucru îl face Sofocle în *Oedip la Colona*. Dar Euripide a scris și opere ca *Hecuba* și *Troienele*, ce sunau ca niște critici implicite la adresa

brutalității și a politicii războinice a Atenei. În *Perșii*, Eschil avea față de invadatorii învinși o atitudine de indulgență și înțelegere. În comedie se poate exprima dorința de pace, ilustrată clar în opere ca *Aharnienii*, *Pacea* sau *Lysistrata*; în plus, aici se exprimă satira la adresa unor instituții ca tribunalele sau adunarea (*Viespile*, *Adunarea femeilor*) sau parodierea unor personaje publice precum Cleon (*Cavalerii*).

Tragedia putea să aducă pe scenă, în formă simbolică, dezbateri contemporane pe teme politice și morale de prim-plan, ca limitarea puterilor în Areopag în *Eumenidele* de Eschil. Dar semnificația ei civică și politică putea fi încă și mai largă și indirectă. Rolul lui Odiseu în *Aiax* al lui Sofocle, de exemplu, evidenția valoarea democratică a compromisului față de autoritarismul și intransigența aristocratică. Tragedia pune totodată problema pericolelor inerente exercițiului puterii (*Perșii*, *Orestia*, *Antigona*), arată consecințele funeste ale dezbinării, ale discordiei în cetate (*Cei șapte contra Tebei*, *Fenicienele*) sau descoperă o structură morală fundamentală la originea întîmplărilor umane, așa cum se poate vedea în lenta, anevoioasa, adesea dureroasa cale a dreptății de-a lungul multor generații, de pildă în trilogiile lui Eschil.

În timp ce lirica corală tinde să consolideze tradițiile și valorile familiilor aristocratice, forma relativ nouă a spectacolului dramatic este aceea ce caracterizează *polis*-ul democratic. Prin integrarea ei în viața cetății, structura dialectică a dezbaterii prezente în ea, relațiile mereu în schimbare dintre erou și comunitatea reprezentată prin cor, putem înțelege cum democrația a promovat încă de la începuturile ei, în epoca lui Pisistrate, această formă de artă. Ethosul aristocratic al individualismului, al gloriei personale și al excelenței în competiție, exprimat prin poezia epică, este încă viu în secolul al V-lea. După cum rezultă limpede din opere precum *Cei șapte contra Tebei*, a lui Eschil, *Aiax* și *Filoctet* ale lui Sofocle sau *Heracle* al lui Euripide, una dintre funcțiile tragediei este de a reexamina aceste atitudini în lumina exigențelor compromisului și cooperării, proprii unei societăți democratice.

Miturile prezente în tragedie nu mai oglindesc valorile tradiționale ale unei epoci trecute, idealizate. Dimpotrivă, devin cîmpul de bătălie al luptelor interne din cetate: concepțiile precedente privitoare la o răzbunare sîngeroasă, opusă noului legalism civic (*Orestia*); obligațiile familiale opuse obligațiilor civice (*Antigona*); conflictele dintre sexe și cele dintre generații (*Alceste*, *Medeea* și *Bacantele* lui Euripide); diferențele dintre guvernarea autoritară și cea democratică (Euripide, *Rugătoarele*, Sofocle, *Aiax* și *Oedip la Colona*). Inclusiv din aceste motive reprezentațiile tragice nu sînt concepute ca un divertisment de tip stabil (ca în teatrul modern), ci sînt limitate la cele două serbări citadine dedicate lui Dionysos și au loc în spațiul sărbătoresc asociat acestui zeu.

Dar, mai presus de orice, tragedia creează un spirit comunitar, atît în teatru, cît și în cetate. Aici, cetățenii-spectatori, deși diferiți, devin conștienți de unitatea lor în ansamblul cetății și al edificiului public unde sînt reuniți. Spectatorii tragediei devin unii pentru alții spectatori în calitatea lor de cetățeni exact în același mod în care sînt spectatori ai reprezentației. Faptul de a fi adunați în teatru creează legături între cetățeni, care împărtășesc emoțiile și mila. La sfîrșitul lui *Hyppolit*, de exemplu, durerea pentru moartea fiului lui Tezeu este un „rău" care se răspîndește în sufletul tuturor cetățenilor (1462-1466), în ciuda faptului că Hyppolit pusese înaintea îndatoririlor sale politice scopurile personale ale practicării vînătorii și atletismului. Această comemorare civică reprezintă, în plus, tributul pe care-l poate oferi o comunitate, opus ritului privat și religios prin care zeița sa, Artemis, îi va cinsti memoria (1423-1430).

Tragedia nu îndreaptă spre problemele contemporane numai oglinda distanțatoare a mitului. În ea se oglindesc și unele dintre cele mai importante instituții ale cetății. Similitudinile majore sînt cele cu tribunalele. Zece spectatori aleși la sorți sînt de fapt judecătorii dramei. Rapidul schimb de replici între personajele tragediei aflate în conflict seamănă cu pledoariile avocaților opuși în tribunale. În realitate, tragediile îi atribuie într-un anumit sens publicului rolul de judecător al complexelor probleme morale în care ambele părți cer dreptate și este greu să deosebești ceea ce e drept de ceea ce este nedrept. Discuția dintre Hecuba și Polimestor din *Hecuba*, de exemplu, este de fapt o situație de tip juridic (1129 și urm.). Se pot cita, de asemenea, scena procesului din *Eumenidele* lui Eschil și parodia unui tribunal din *Viespile* lui Aristofan. Scriitori mai tîrzii vor elogia tragediile pentru apropierea lor realistă de dezbaterea juridică (*cf.* Quintilian, 10, 1, 67 și urm.).

Mai mult decît judecata asupra vinei și pedepsei, tragedia tratează problema hotărîrii. Aproape toate dramele care ne-au parvenit ne înfățișează un protagonist aflat dinaintea unei alegeri dificile și chinuitoare între alternative aflate în conflict, sau luptîndu-se să hotărască între salvare și o acțiune periculoasă ori cu final nesigur. „Ce voi face?" (*ti draso?*) este o întrebare recurentă în momente de criză. Personaje ca Medeea, Fedra sau Oreste ezită, șovăie, își schimbă părerea. Intransigența poate să fie tot atît de funestă ca și nehotărîrea sau nestatornicia, așa cum ne arată *Filoctet* al lui Sofocle. Situații ca răsturnarea propriei poziții realizată de Creon în *Antigona* sau izbucnirea de mînie a lui Oedip împotriva lui Tiresias în *Oedip rege* arată publicului nu numai caracterul distructiv al conflictelor în cadrul familiei, dar și consecințele judecăților pripite, dictate de mînie sau greșite. Această dramatizare a hotărîrii, a răsturnării, a rigidității etc. face apel la experiența pe care publicul o are în legătură atît cu adunările, cît și cu tribunalele. Relatarea lui Tucidide despre schimbarea de poziție a

atenienilor după condamnarea mytilenezilor este o demonstrație despre felul în care viața reală se bazează pe hotărîri luate și încălcate (3, 36).

Tragedie și scriitură

Este posibil ca poeții tragici să fi compus mari părți ale operelor lor în minte, asemenea rapsozilor tradiției orale, și tot oral să-i fi învățat pe actori și corul să le recite. Totuși, mentalitatea legată de știința de carte și de producția de texte scrise pare să fie în mod clar indispensabilă structurii tragediei – concentrarea dinainte organizată a unei acțiuni complexe într-o formă riguros structurată și care se manifestă într-un spațiu simbolic, geometric și convențional.

Broaștele lui Aristofan, în anul 405 î.Hr., reprezintă pe scenă conflictul dintre vechea concepție asupra poeziei și teatrului și cea nouă. Eschil îl acuză pe mai tînărul său rival, Euripide, că joacă rolul unui factor dezagregant al moralității antice prin subtilitățile sale intelectuale, prin paradoxuri și prin faptul că aduce în scenă personaje feminine imorale (vezi 1078-1088). Bătrînul poet, mai apropiat de cultura orală a trecutului, este totodată mai apropiat de o corespondență directă între cuvînt și lucru și de rolul tradițional al poetului ca purtător de cuvînt al valorilor comunitare (1053-1056). Arta lui Euripide se asociază mișcării sofistice, cărților, frivolității superficiale, volubilității înșelătoare a limbii. Este prezentată ca o disociere între limbaj și realitate („viața nu e viață"). Pe de altă parte, discursul lui Eschil posedă concretețea profană caracteristică vocii în cultura orală; expresiile sale vin din „viscere", din „diafragmă", din „suflu" (844, 1006, 1016). În „bătălia prologurilor", unde versurile sînt cîntărite pe balanță, subtilitățile „înaripate" ale persuasiunii euripidiene pierd în înfruntarea cu greutatea carelor, a morții și cadavrelor lui Eschil (1381-1440). Răstălmăcirea ironică atinge apogeul în momentul în care Dionysos îl alege pe Eschil tocmai folosind versul lui Euripide despre separarea dintre „limbă" și „intelect" (*Broaștele*, 1471; *cf. Hyppolit*, 612).

Poate părea paradoxal să asociem tragedia – care combină cu atîta forță, pentru o mulțime excitată și adesea zgomotoasă de mii de persoane, spectacolul vizual, muzica și poezia – cu comunicarea austeră și monocromă a literaturii nevorbite. Și totuși, tocmai puterea scrisului în spatele culisei permite îmbinarea organică a imaginii vizuale cu cea discursivă și cea acustică în reprezentarea multimedială. Folosirea frecventă a metaforelor sinestezice în tragedie și armonizarea explicită a experiențelor vizuale și acustice în momente de mare tensiune dramatică atrag atenția asupra acestei interconexiuni a diferitelor simțuri.

Atît spațiul grafic al scriiturii, cît și spațiul scenic al dramei depind de crearea unui cîmp de activitate simbolică în care cele mai mici semne pot să capete cea mai mare semnificație. Aici atenția se concentrează pe un cîmp limitat, voit miniaturizat. Acest microcosmos

este modelul unei ordini mai vaste, atît sociale, cît și cosmice. Literatura și tragedia presupun o activitate interpretativă care se concentrează pe o arie restrînsă. Ambele depind de capacitatea de a opera în interiorul unui sistem de convenții, de a recunoaște semne și de a le interpreta, de a le pune în secvențe corecte, „de a judeca prezentul călăuzindu-te după trecut", cum spune Iocasta despre Oedip (cu referire totodată la dibăcia lui în dezlegarea ghicitorilor), în *Oedip rege* (916). În greacă, „a citi" înseamnă „a recunoaște", *anaghignoskein*, iar pentru a indica punctul culminant al tragediei Aristotel folosește și el termenul „recunoaștere", *anagnorisis*.

Forța extraordinară a tragediei se poate datora, cel puțin în parte, faptului că aceasta apare din cultura greacă într-un moment de tranziție al culturii grecești, cînd puterea mitului nu a fost încă erodată de spiritul critic ce însoțește scriitura, gîndirea abstractă și pozițiile etice sistematice. Comedia păstrează vitalitatea și puterea de inovare pînă în secolul al IV-lea, în parte pentru că Menandru și urmașii săi reușesc să distragă atenția comediei antice spre probleme private și domestice, ajungînd la elementele de sentimentalism ale ultimelor intrigi euripidiene, bazate pe recunoaștere-regăsire, și dezvoltă un stil colocvial și în același timp elegant. În schimb, nici o transformare de acest fel nu dă o nouă viață tragediei, cel puțin dacă judecăm după ceea ce s-a păstrat.

Tragediile compuse după secolul al V-lea nu au fost socotite demne de a fi păstrate și nici una nu a supraviețuit. Tragedia secolului al V-lea este în măsură să îmbine seriozitatea morală și religioasă cu imaginația mitică proprie epopeii orale, cu căutarea intelectuală caracteristică unei epoci în care procesul de alfabetizare progresa și în care aveau loc încercări curajoase de a conceptualiza omul și natura în știință, medicină, filosofie, istorie, geografie etc. În tragedie, ca și în filosofie, gîndul și viziunea sînt împinse pînă în străfundurile necunoscutului. Eschil compară „gîndirea profundă" cu o scufundare „în abisuri" sau încearcă să surprindă mintea lui Zeus, „vedere fără margini", ceva care scapă înțelegerii umane (*Rugătoarele*, 407 și urm. și 1057; *cf. Cei șapte contra Tebei*, 593 și urm., *Agamemnon*, 160 și urm.).

Reprezentarea vizuală a miturilor antice în tragedie pare să privilegieze aparențele superficiale ale percepției sensibile, dar explorează în mod constant deosebirile dintre suprafață și profunzime, cuvinte și acțiuni, aparență și existență. În autentica deplinătate a forței sale reprezentative, prin intermediul îmbinării cuvîntului cu muzica, dansul și gestul mimetic, ea subliniază imposibilitatea de a atinge un adevăr definitiv și arată cît este de greu, chiar dureros, să înțelegi natura comportamentului uman, condiția zeilor, termenii și limitele condiției muritoare.

Oricît ar fi de diferit mijlocul folosit, poeții tragici sînt frații spirituali ai filosofilor care, asemenea lui Heraclit, Democrit și Platon, știu

că în lume este mai multă înşelăciune decît adevăr şi se străduiesc să înţeleagă de ce viaţa este ceea ce este, de ce există durere, cum se pot realiza în societate dreptatea şi fapta morală şi care este ordinea cea mai cuprinzătoare, dacă există una, ce face existenţa noastră inteligibilă. După secolul al V-lea continuă să se scrie şi să se reprezinte tragedii, dar energiile creatoare, preocupările etice şi cercetările teologice care au produs capodoperele se canalizează acum către filosofie şi istorie. Spectatorii lui Eschil şi ai lui Sofocle sînt acum şi cititorii lui Platon şi Aristotel.

Referinţe bibliografice

Rodriguez Adrados, F., *Fiesta, comedia y tragedia*, Barcelona, 1972.

Connor, W.R., „Early Greek Land Warfare as Symbolic Expression", in *Past and Present*, 119, 1988, pp. 3-29.

Detienne, M., *Les Maîtres de vérité dans la Grèce ancienne*, Paris, 1973, ed. a III-a (trad. it. Laterza, Roma, Bari, 1983).

Idem, *L'invention de la mythologie*, Paris, 1981 (trad. it. Boringhieri, Torino, 1983).

Idem (coord.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, 1988 (trad. it. parţială, *Scienza e scrittura in Grecia*, Laterza, Roma, Bari, 1989).

Detienne, M., Vernant J.-P., *Les ruses de l'intelligence. La Mètis des Grecs*, Paris, 1974 (trad. it. Laterza, Roma, Bari, 1984).

Eden, K., *Poetic and Legal Fiction in the Aristotelian Tradition*, Princeton, 1986.

Else, G.F., *The Origin and Early Form of Greek Tragedy*, Cambridge (Mass.), 1965.

Gentili, B., *Lo spettacolo nel mondo antico*, Laterza, Roma, Bari, 1977.

Idem, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Laterza, Roma, Bari, 1984.

Goldhill, S., *Reading Greek Tragedy*, Cambridge, 1986.

Idem, „The Great Dionysia and Civic Ideology", in *Journal of Hellenic Studies*, 107, 1987, pp. 58-76.

Havelock, E.A., *Preface to Plato*, Cambridge (Mass.), 1963 (trad. it. cu o introducere de B. Gentili, *Cultura orale e civiltà della scriitura. Da Omero a Platone*, Laterza, Roma, Bari, 1973).

Idem, *The Literate Revolution in Greece and its Consequences*, Princeton, 1982.

Idem, *The Muses Learn to Write*, New Haven, 1986 (trad. it. Laterza, Roma, Bari, 1987).

Herington, C.J., „Poetry into Drama", *Sather Classical Lectures*, 49, Berkeley, Los Angeles, 1985.

Knox, B.M.W., „Silent Reading in Antiquity", in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 9, 1952, pp. 421-435.

Idem, *Word and Action: Essays on the Ancient Theatre*, Baltimore, 1979.

Longo, O., *Tecniche della comunicazione nella Grecia antica*, Liguori, Napoli, 1981.

Loraux, N., *Façons tragiques de tuer une femme*, Paris, 1985 (trad. it. *Come uccidere tragicamente una donna*, Laterza, Roma, Bari, 1988).

Pickard-Cambridge, A.W., *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, ed. a II-a revăzută de T.B.L. Webster, Oxford, 1962.

Idem, *The Dramatic Festival of Athens*, ed. a II-a, revăzută de J. Gould şi D.M. Lewis, Oxford, 1968.

Pucci, P., *Hesiod and the Language of Poetry*, Baltimore, 1977.

de Romilly, J., *La crainte et l'angoisse dans le théâtre d'Eschyle*, Paris, 1958.

Segal, C., „Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles", *Martin Classical Lectures*, 26, Cambridge (Mass.), 1981.

Idem, *Dyonisiac Poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton, 1982.

Idem, *Pindar's Mythmaking: The Fourth Pythian Ode*, Princeton, 1986.

Idem, *La musique du Sphinx, Poésie et structure dans la tragédie grecque*, Paris, 1987.

Stanford, W.B., *Greek Tragedy and the Emotions*, London, 1983.

Svenbro, J., *La parole et le marbre*, Lund, 1976 (trad. it. Boringhieri, Torino, 1984).

Idem, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, 1988 (trad. it. *Storia della lettura nella Grecia antica*, Laterza, Roma, Bari, 1991).

Taplin, O., *The Stagecraft of Aeschylus*, Oxford, 1977.

Idem, *Greek Tragedy in Action*, Berkeley, Los Angeles, 1978.

Thalmann, W.G., „Speech and Silence in the «Oresteia»", in *Phoenix*, 39, 1985, pp. 99-118, 221-237.

Vegetti, M. (coord.), *Oralità, scrittura, spettacolo*, Boringhieri, Torino, 1983.

Vernant, J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, ed. a III-a (trad. it. Einaudi, Torino, 1976).

Idem, *La mort dans les yeux*, Paris, 1985 (trad. it. Il Mulino, Bologna, 1987).

Vernant, J.-P., Vidal-Naquet, P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1972 (trad. it. Einaudi, Torino, 1976).

Wyatt, W.F. jr., „Homer in Performance: «Iliad» I. 348-427", in *Classical Journal*, 83, 1987-1988, pp. 289-297.

Zeitlin, F.I., „Playing the Other: Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama", in *Representations*, 11, 1985, pp. 63-94.

Omul și formele socializării*

Oswyn Murray

Omul este un animal social. Omul grec este o creație a *polis*-ului: acesta este sensul faimoasei definiții date omului de către Aristotel. Omul aristotelian este de fapt „în mod natural politic" (*Politica*, 1, 1253 a). Dar definiția lui Aristotel era formulată în contextul unei teorii etico-biologice, în care a fi pe deplin uman presupunea exercitarea deplină a tuturor potențialităților proprii naturii umane și în care o ierarhie morală acorda prioritate gîndului în defavoarea emoțiilor. Prin urmare, percepția *polis*-ului ca formă de organizare socială în care omul putea să-și realizeze mai bine potențialitățile subordona exigențele religioase, familiale și emoționale ordinii politice superioare în care acestea se înscriau, găsindu-și locul.

Istoria studiilor despre organizarea socială a grecilor este o adevărată luptă, mai mult sau mai puțin conștientă, ce urmărește detașarea de viziunea aristotelică asupra societății grecești în favoarea unei imagini care să redimensioneze importanța acelui fenomen unic în istorie care este *polis*-ul și să încerce să „depolitizeze" omul grec, pentru a surprinde legătura dintre formele de organizare socială ale acestei culturi și cele ale altor societăți ale lumii antice. În sinteză, aceasta este istoria studiilor despre cetatea greacă de la Fustel de Coulanges (1864) pînă astăzi[1].

Raportul care se stabilește între om și societate este întotdeauna dinamic: orice vîrstă a omului are un trecut și un viitor și nu există un om grec, ci o succesiune de oameni greci, după cum ne arată Burckhardt în cel de-al patrulea volum al lucrării sale *Istoria culturii grecești*[2]. Urmîndu-i exemplul, voi distinge patru tipuri ideale, mai

* Notele din acest eseu sînt în mod intenționat scurte și vor doar să-l trimită pe cititor la textele mai reprezentative și la punctele de vedere mai recente asupra subiectului. Pentru o bibliografie mai detaliată a temelor tratate facem trimitere la M. Detienne și J.-P. Vernant (1979) în J. Svenbro, în P. Schmitt Pantel (1987) și O. Murray (1989 a).

1. Fustel de Coulanges, 1864.
2. Burckhardt, 1898-1902; paragrafele din cap. 9, vol. IV rămîn, după mine, cea mai bună abordare a socialității grecești (serbări religioase și forme de convivialitate). Pentru banchet vezi și von der Mühll. 1957.

precis patru vîrste ale omului grec: omul epocii eroice, omul jocurilor, omul politic și cosmopolitul. Asemenea sumare clasificări cronologice nu au, evident, o valabilitate absolută, dar sînt necesare pentru a înțelege, prin intermediul unei analize diacronice, raporturile sincronice aflate la baza diferitelor forme sociale. Să trasezi dezvoltările sociale de-a lungul secolelor înseamnă să falsifici istoria culturii, privilegiind cauzalitățile în defavoarea funcțiilor, iar a accentua exagerat continuitatea înseamnă să ignori transformările fundamentale ce se petrec dincolo de ecranul limbajului și al instituțiilor.

Forme sociale și instituția meselor în comun

Fenomenele sociale pot fi studiate din puncte de vedere diferite, dar poate că este util să prezentăm imediat raportul acestora cu economia. În spatele fațadei vizibile a formelor sociale se află raporturile economice, expresii ale distribuirii diferite a bunurilor. O analiză marxistă va considera structura socială și deci relațiile sociale drept o consecință a luptei pentru asigurarea unei părți mai mari din bunuri. Rînd pe rînd, unii savanți au subliniat abundența resurselor naturale în societățile primitive și, ca urmare, importanța unor activități sociale ca darul, serbarea, luxul, etalarea bogățiilor dinaintea semenilor și a zeilor[1]. În ambele cazuri, *surplusul*, mare sau mic, este consumat pentru a crea o structură socială, care susține apoi activitățile culturale, politice și religioase ale comunității; formele redistribuirii *surplusului*, realizată prin etalarea generozității sau a puterii, sînt cele care structurează societatea.

Dat fiind rolul primordial al pămîntului și al roadelor sale în lumea antică, surplusul agricol este în mod curent utilizat pentru a structura societatea și cultura respectivă. Redistribuirea lui în timpul serbărilor religioase creează, grație ritualului precis, un model social care apoi pătrunde și în celel: lte raporturi ale societății respective. În special, anumite produse rare devin simboluri ale statutului privilegiat; banchetul este ritualizat și servește la definirea comunității ca un întreg sau a unei clase în interiorul acesteia. În Grecia, produsele cele mai încărcate de semnificație sînt carnea și vinul, rezervate ocaziilor speciale și consumate în contextul anumitor ritualuri.

Carnea este hrană sacră, rezervată zeilor și eroilor unei epoci apuse. Ea este consumată cu prioritate în timpul ceremoniilor religioase, cu ocazia sacrificiilor, cînd animalul jertfit este ars; zeii primesc miresmele măruntaielor, în vreme ce oamenii petrec împreună, mîncînd părțile comestibile ale animalelor abia ucise și fierte pentru a frăgezi carnea. Asemenea ocazii nu sînt rare; ele reprezintă evenimente comune, stabilite

1. Vezi, de pildă, Engels, 1891; Veblen, 1899; Sahlins, 1972.

printr-un calendar complex al festivităților. Rolul lor este acela de a manifesta simțul apartenenței grupului la aceeași comunitate, reunită într-o experiență a plăcerii și a serbării care include atît oamenii, cît și zeii. Adorarea zeilor constituie momentul de bucurie și de uitare a necazurilor la care în mod firesc participă întreaga comunitate sau o parte a ei (ca adolescenții sau femeile) și care uneori ajunge să deschidă porțile inclusiv străinilor și sclavilor[1]. Alcoolul e mai ales un drog social, al cărui ritual este legat fie de întărirea legăturilor din interiorul unui grup închis, fie de o revărsare cathartică a tensiunilor sociale într-un fel de carnaval al permisivității. Puterea vinului și necesitatea de a exercita un control social asupra utilizării lui sînt foarte clare în cultura greacă.

Barbarul își permite un consum de alcool dezordonat și excesiv; omul grec, dimpotrivă, se definește tocmai prin consumul ritualizat al vinului care este băut doar diluat cu apă și în cadrul unui context social specific. Din rațiuni pe care le vom ilustra în cele ce urmează, vinul pune în mișcare anumite mecanisme ce duc la crearea unor grupuri mici, specializate, cu funcție războinică, politică și hedonistă. Folosirea vinului ca instrument de eliberare este mai puțin obișnuită, dar revine cu siguranță în diferite ritualuri legate de Dionysos. Femeile, cărora li se interzice consumul vinului în context comunitar și care din acest motiv sînt înfățișate ca înclinate spre o beție secretă și nestructurată, îl adorau pe Dionysos în ritualuri în care orice regulă era înlăturată: victima sacrificială nu era ucisă cu cuțitul, ci ruptă în bucăți și devorată mai degrabă crudă decît fiartă sau prăjită, în timp ce vinul, neamestecat cu apă, era consumat fără nici o măsură. Aceasta nu era însă o expresie a socializării, ci mai degrabă o eliberare de tensiunile create chiar de ritualurile sociale.

Din studiul culturii grecești se poate deduce cu ușurință importanța convivialității și a ritualurilor legate de mîncare și de băutură. Începînd cu Homer, poezia a fost întotdeauna parte integrantă a banchetului, mai ales a formei sale arhaice, simpozionul. În ceea ce privește acompaniamentul muzical, metrica și subiectul, poezia greacă antică trebuie analizată în legătură cu locul reprezentării, care în cazul liricii corale este serbarea religioasă, dansată și cîntată de tinere, iar în cazul elegiei și al liricii monodice – cercul aristocratic, reunit cu ocazia libațiilor. Ceramica greacă și pictura de pe vase serveau mai ales la satisfacerea gusturilor unor asemenea grupuri; formele și decorațiunile reflectă aceleași interese sociale exprimate în poezia arhaică. Organizarea meselor publice și private în perioada arhaică și clasică, cu corpusul ei de reguli și privilegii scrise sub formă de legi și decrete, arată cît de importante au fost mesele în comun în activitățile unor asemenea comunități. Mai tîrziu, dezvoltarea unei literaturi filosofice

1. Detienne și Vernant, 1979.

a meselor comune în lumea clasică și postclasică a creat o viziune idealizată a unei instituții sociale, poate că nu atît de centrală cum fusese în trecut, dar care continua să fie destul de tipică pentru cultura greacă pentru a atrage interesul scriitorilor pe teme antice din perioada elenistică și din cea romană. *Ospățul sofiștilor* (*Deipnosophistai*) al lui Athenaios, adevărată enciclopedie a convivialității grecești de la sfîrșitul secolului al II-lea î.Hr., își înfățișează propriul obiect sub forma unei conversații într-un *deipnon*, ale cărui conținuturi sînt ordonate după activitățile participanților imaginari[1].

Omul vîrstei eroice

În poemele homerice lumea este structurată în jurul riturilor ospețelor comune. Piesele esențiale ale casei unui *basileus* eroic sînt *megaron*-ul, sala banchetelor și cămara, unde se păstrează surplusul producției, pentru a fi utilizat în cazul unor sărbători sau pentru a fi oferit în dar oaspeților din aceeași clasă socială cu *basileus*. Ulise travestit spune că și-a recunoscut casa după activitățile sociale legate de ospețele care au loc în ea: „De bună seamă oameni mulți năuntru/ Caută de-ospețe, că fum se-nalță/ De la fripturi și sună viers de liră,/ Cu care zeii mesele-nsoțiră" (*Odiseea*, 17, 360-363)[2].

Bazileul îi întreține pe membrii clasei sale sociale cu „banchete de onoare" și prin asemenea mijloace el dobîndește autoritate și prestigiu într-o lume în care se luptă pentru onoare. Un grup astfel constituit este un grup de războinici, al cărui statut se exprimă și a cărui coeziune se menține tocmai prin intermediul banchetului. Într-un anumit sens, acesta rămîne un rit social legat de procesele de autoidentificare și de formare a unei elite aristocratice; dar această elită este totodată clasa războinicilor, care are funcția de a proteja societatea.

„Poveștile mincinoase" ale lui Ulise, la fel ca și metaforele homerice, sînt poate mai adevărate decît narațiunea în care sînt inserate, întrucît (în calitate de scriitură de gradul al doilea) vor să-i amintească publicului propria sa experiență. Relația reciprocă dintre banchet și activitatea militară, atît publică, cît și privată, este bine descrisă în relatarea lui Ulise despre viața sa de fiu nelegitim al unui nobil cretan, care, deposedat de moștenirea sa, a reușit să-și cucerească un loc în aristocrație grație valorii lui de războinic profesionist: se îmbogățise din prăzile de război aduse din expedițiile piraterești. Acestea erau isprăvi private; dar cînd izbucnește războiul din Troia, poporul l-a aclamat și l-a vrut căpetenie „și n-aveam încotro, așa de tare fu glasul obștii"

1. Pentru istoria studiilor asupra convivialității grecești vezi introducerea la Murray, 1989 a.
2. Ed.cit., p. 395 (n.t.).

(*Odiseea*, 14, 318-319)[1]. După război, el se întoarce la îndeletnicirile sale private: „Vreo nouă vase-am pregătit și-ndată/ Corăbieri strînsei pe lîngă mine./ Vreo șapte zile chefuiră soții/ Iubiți ai mei. Eu jertfe o mulțime/ Le împărții ca zeilor să-nchine/ Și-ospăț să-ntindă ei și pentru sine" (14, 331-336)[2].

În asemenea descrieri sînt prezentate două tipuri de fapte: incursiunile private ale unei elite războinice – alcătuită din căpetenii aristocratice și din „companioni" din aceeași clasă, ale căror legături de loialitate iau naștere în cursul jocurilor și al petrecerilor comune – și dreptul „poporului" de a cere îndrumarea claselor de războinici în caz de război. Expediția împotriva Troiei se înscrie în cel de-al doilea tip și prevede banchete pe cheltuiala comunității pentru participanți și amenzi pentru cei ce refuză să participe. În cadrul comunității, statutul este definit de modul de a se hrăni; în faimosul discurs al lui Sarpedon către Glaucos, acesta afirmă că ei doi, cinstiți în Licia ca niște învingători („și ne dau locu-ntîi pe la mese, fripturi și pahare pline") și găzduiți într-un *temenos*, au datoria să lupte pentru comunitatea din care fac parte; atunci „Zice-vor dar licienii cei bine-narmați după asta:/ Licia n-o cîrmuiesc ca niște nevrednici ai noștri/ Domni amîndoi. În deșert ei nu se hrănesc cu oi grase/ Și beau vin dulce pe-ales, sînt doar inimoși și puternici,/ Luptă-nainte mereu în fruntea ostașilor noștri" (*Iliada*, 12, 308-312)[3].

Iliada este centrată pe ura lui Ahile, care se exprimă prin izolarea sa și prin refuzul de a participa la riturile ospețelor în comun; în *Odiseea* sînt puse față în față două modele de convivialitate, cea a lumii ideale a feacilor și cea a pretendenților din Itaca, în cazul cărora decăderea valorilor sociale se manifestă tocmai prin încălcarea normelor convivialității, care presupun reciprocitate și competiție: „Plecați din casă, pregătiți aiurea/ Ospețele, mîncați avutul vostru/ Poftindu-vă pe rînd unii pe alții", le spune Telemah pețitorilor (*Odiseea*, 2, 194-196)[4]. Vinovăția pețitorilor constă în uzurparea prerogativelor unei clase de războinici în absența căpeteniei militare.

Relația complexă a acestei reprezentații poetice cu o realitate istorică oarecare nu ar trebui să ne intereseze. Poemele homerice prezintă imaginea unei societăți trecute care la un moment dat consolidează o imagine mentală „contemporană" și influențează dezvoltarea viitoare a convivialității grecești. Totuși o asemenea imagine este, foarte probabil, parțială și ignoră formele de socialitate în care este implicat poporul, în primul rînd pe cele privitoare la festivitățile religioase.

1. *Ibidem*, pp. 318-319 (n.t.).
2. *Ibidem*, pp. 334-335 (n.t.).
3. Despre banchetul homeric și funcția lui socială vezi Finsler, 1906, Jeanmaire, 1939, cap. I, și Murray, 1983.
4. Ed.cit., p. 57 (n.t.).

Ceea ce nu înseamnă că trăsăturile acestei imagini sociale nu sînt importante în dezvoltarea societății grecești. Masa în comun din Homer (*deipnon* sau *dais*) este precedată de un sacrificiu în care victimele animale sînt ucise ca într-o ofrandă adusă anumitor divinități, adesea în ocazii speciale de cult festiv sau cu o mare semnificație familială. Carnea este friptă în țepușe, iar banchetul se desfășoară într-o sală (*megaron*) unde comesenii bărbați sînt asezați în rînduri de-a lungul pereților, cu mici tăvi în față, cîte doi pentru fiecare tavă; uneori există jilțuri și porții de onoare, dar în general accentul se pune pe egalitatea din ambele puncte de vedere. Și oaspetele neinvitat, fie că este un aristocrat sau un cerșetor, își primește partea. Vinul este amestecat cu apă și este servit în cupe.

Poetul prezintă o ambianță fericită, exprimată într-un ritual social, în centrul căruia se situează pe sine: „Eu cred că nu e/ Nimic mai drag și mai plăcut în viață/ Ca ziua cînd e vesel tot poporul/ Și-n sală șed mesenii-n șir și-ascultă/ Pe cîntăreț, iar mesele sînt pline/ De pîne și friptură și-un paharnic/ Aduce vin în casă scos și-l toarnă/ Mesenilor în cupe. Mie-mi pare/ Că asta-i tot ce-i mai frumos pe lume" (*Odiseea*, IX, 5-13)[1]. Este vorba despre o imagine ce se dorește în același timp o descriere și o reprezentare a banchetului, fiindcă bardul homeric este cîntărețul cu lira, care, din interiorul povestirii, reprezintă narațiunea însăși. Noi ne putem reprezenta cu greu noțiunea unei *performance* de poezie epică în cadrul banchetului, dar este limpede că Homer vrea să ne facă să credem în poezia lui ca acompaniament al unui *euphrosyne*.

Dacă *Iliada* exprimă funcția socială „externă" a banchetului războinic în organizarea activității militare, *Odiseea* este o epopee „internă", construită ca divertisment în timpul banchetului. Fiecare episod al călătoriilor lui Telemah este marcat de experiența meselor în comun: întreaga acțiune converge spre banchet sau se îndepărtează de acesta. Nucleul narativ al călătoriilor lui Ulise ni se înfățișează ca o reprezentație petrecută în timpul unui banchet, care cuprinde diferite forme de convivialitate între lotofagi, între Ciclopi, cu Circe și în lumea morților. În Itaca, masa simplă a paznicului de porci este pusă în antiteză cu banchetul nedemn al pețitorilor care jefuiesc casa eroului absent. Acțiunea finală a acestei epopei a convivialității are în centrul ei măcelul pețitorilor la masă, în toiul petrecerii. În timp ce poetul cîntă la banchet, evocă oroarea imaginară a unui alt banchet, iar ascultătorii se transpun în acea situație: peste încăperea unde se află ei se lasă noaptea, din carnea lor picură sîngele, în timp ce urletele și vaietele cresc, sîngele împroașcă pereții și grinzile podului (*Odiseea*, 20, 345 și urm.).

1. Ed.cit., p. 206 (n.t.).

Odiseea creează din chiar spațiul reprezentării ei o structură narativă, își implică publicul în acțiunea epică; este o reprezentare poetică studiată pentru banchet și care tratează materia narativă a acestuia. Astfel, publicul participă la narațiune din interior; atît poetul, cît și publicul fac parte dintr-un dublu eveniment, narat și văzut. Rolul acestei poezii în lumea convivialității este de a evidenția pentru participanți semnificația ritualului social în care sînt antrenați.

Astfel, banchetul eroilor prezintă deja multe dintre caracteristicile principale care vor constitui mai tîrziu riturile grecești ale meselor în comun. Pe de o parte este legat la exterior de funcția socială a războiului, pe de altă parte este profund legat, la nivel intern, de plăcere (*euphrosyne*). În contextul poemului eroic, tema banchetului posedă o formă narativo-dialogică adaptată reprezentației în mediul convivial și capabilă să se reflecte asupra activităților banchetului. Dar imaginea prezentată este încă parțial legată de exigențele comunității, iar multe dintre caracteristicile specifice ritualurilor ulterioare de socializare grecești lipsesc.

Omul arhaic

Două elemente sînt considerate în mod curent trăsăturile distinctive ale convivialității grecești în perioada istorică: poziția întinsă, și nu cea așezată, și separarea activităților legate de hrană de cele legate de băutură. Ambele elemente sînt părți constitutive ale unei mai ample dezvoltări a tradiției meselor comune în Grecia arhaică timpurie.

Poziția culcată, ca parte a unui obicei social acreditat, este atestată pentru prima oară de profetul Amos ca atitudine a locuitorilor Samariei, în secolul al VIII-lea (Amos, 6, 3-7); este vorba, poate, de un obicei pe care grecii l-au căpătat prin contactul cu cultura feniciană. Prima mărturie greacă explicită a unui asemenea obicei datează de la sfîrșitul secolului al VII-lea, în arta corintică și la Alcman, dar se poate demonstra că această practică exista încă din secolul precedent[1]. Este vorba despre o schimbare fundamentală în convivialitatea greacă, deoarece determină aceeași organizare a grupului. De fapt, comesenii culcați cîte unul sau în perechi pe paturi de-a lungul pereților sălii, impun o organizare a spațiului simpozionului ce definește dimensiunile grupului[2]. *Megaron*-ul se transformă în *andron*, o sală special concepută să adăpostească un număr fix de paturi, adesea cu ușa dispusă în partea stîngă. În plus, dimensiunile grupului erau limitate și de posibilitățile de comunicare

1. Asupra originilor vezi J.M. Dentzer, care plasează introducerea acestui obicei în Grecia în secolul al VII-lea (eu însă, într-un viitor articol asupra cupei lui Nestor, voi propune o datare anterioară, în secolul al VIII-lea.
2. Despre conceptul de spațiu al simpozionului vezi Bergquist, 1989.

dintr-o parte a sălii în alta: în mod obişnuit în *andron* se aflau 7, 11 sau 15 paturi, iar numărul invitaţilor oscila de regulă între 14 şi 30 de bărbaţi.

Putem surprinde acest tip de organizare a spaţiului în dezvoltarea arhitecturii civile şi religioase a epocii clasice şi în aceea a necropolelor etrusce, ce reprezentau unul dintre cei mai buni indicatori arheologici ai influenţei greceşti asupra formelor convivialităţii altor culturi antice. Dar importanţa sa constă în principal în faptul că făcea parte dintr-o evoluţie mai amplă, care ar fi dus la formarea unor mici grupuri şi la elaborarea unor ritualuri specializate.

Unul dintre aceste ritualuri constă în separarea hranei de băutură. Convivialitatea greacă în perioada istorică este împărţită între *deipnon*, în care sînt consumate atît hrana, cît şi băuturile, şi, mai tîrziu, *symposion*, în timpul căruia accentul este pus pe vin, care se bea însoţit doar de simple lipii. *Deipnon*-ul din perioada preelenistică a fost puţin studiat, dar se pare că era foarte simplu şi lipsit de ritualizări, cu excepţia anumitor ceremonii religioase care prevedeau unele interdicţii. Elaborarea discursului şi a ritualurilor sociale este caracteristică simpozionului.

Pentru simpozion s-a creat un mobilier complex. *Andron*-ul putea fi prevăzut cu conducte, pervaze, podea pavată cu dale, sistem de drenare; paturile şi mesele laterale erau adesea lucrate cu măiestrie şi aveau decoraţiuni în intarsia; existau aici pernuţe şi tapiserii deosebit ornamentate. Multe dintre formele vaselor din epoca arhaică sau din cea clasică erau concepute special pentru simpozion: chiupuri pentru amestecarea apei cu vinul, *psykter* pentru răcirea amestecului, pîlnii şi căni pentru distribuirea lui şi o imensă varietate de cupe pentru a-l bea, diferite ca formă şi ca număr, fiecare cu funcţia ei. Imaginile care împodobesc vasele descriu concepţiile şi activităţile claselor sociale care participau la simpozion. Scenele eroice, scenele de război sau cele extrase din repertoriul poetic sînt frecvente, ca şi imaginile luate din viaţa aristocratică: atletismul, vînătoarea şi relaţiile homosexuale. Dimpotrivă, scenele de muncă sau descrierea activităţilor feminine sînt rare, ca şi scenele cu temă religioasă. Evident, se acordă o atenţie specială reprezentării diferitelor momente din mesele zeilor, eroilor şi contemporanilor; iconografia reflectă aproape întregul spectru al activităţilor legate de simpozion, de la scenele cele mai plăcute, pînă la cele erotice şi de beţie violentă. Un asemenea comentariu metasimpotic al simpozionului reflectă prin intermediul reprezentării picturale acel fenomen de autoreferenţialitate pe care l-am întîlnit şi în producţia poetică ce gravitează în jurul simpozionului; iconografia derivată de aici este complexă şi sofisticată[1].

1. Lissarrague, 1987.

Poezia cu acompaniament muzical rămînea un element central al simpozionului. S-au dezvoltat două forme principale, care corespundeau aproximativ celor două tipuri de instrumente muzicale utilizate pentru acompaniament. Flautul dublu (*aulos*) era instrumentul de pe cîmpul de luptă şi al poeziei elegiace; dintre instrumentele cu coarde, *kithara* homerică a lăsat locul *barbiton*-ului, cu un sunet mai profund; tradiţia îi atribuie lui Terpandru inventarea lui şi îl consideră instrumentul ideal pentru poezia lirică şi semnul distinctiv al poeţilor specializaţi în simpozion, ca Anacreon. Formele poetice reflectau întrecerile spontane şi creaţia poeţilor ocazionali; distihul elegiac este special adaptat circularităţii improvizaţiei: o temă aleasă era dezvoltată, pe rînd, de toţi invitaţii; *skolion*-ul era o elaborare mai formală. Scurtele poezii lirice cu versuri şi metrică repetitivă, cîntate cu acompaniamentul unei melodii simple, indicau un tip analog de reprezentare. Primii poeţi lirici, ca Arhiloh, Alceu şi Sappho, îşi cîntau mai ales propriile lor poezii, iar elegia pare să fi rămas întotdeauna în sfera improvizaţiei. Din acest motiv erau folosite emoţiile, experienţele personale narate la persoana întîi şi adresarea directă către public; poetul folosea adeseori persoanele întîi şi a doua. În secolul al VI-lea s-a dezvoltat o clasă de poeţi profesionişti, ca Mimnermos şi Anacreon, care au rafinat tehnicile dicţiei poetice şi au continuat o producţie de acelaşi gen, de inspiraţie mai generală, din care lipseşte referirea la experienţa personală a poetului[1].

Temele acestei producţii poetice reflectă interesele grupului social şi stilul său de viaţă aristocratic. După cum am văzut deja în cazul iconografiei vaselor, aceste poeme se refereau la faptele eroice, la război şi la iubirea homosexuală. Sînt frecvente imnurile, atît sobre, cît şi umoristice, dedicate invitaţilor la simpozion, dar nici aici nu găsim referinţe la ritualurile religioase contemporane. Familia şi femeia liberă sînt absente; exprimarea dorinţei sexuale este liberă, dar se referă numai la sclave şi la animatoare. Polemica şi îndemnul la acţiune politică merg de la apărarea patriei pînă la incitarea la război civil.

Asemenea teme se sprijină pe formarea unei etici a grupului într-o lume ai cărei membri sînt legaţi prin jurăminte de lealitate (*pistis*) şi de valori comune. Instituţia banchetului este foarte conştientă de propriile valori şi funcţii şi creează un vocabular al faptului de a bea împreună simbolizat prin însuşi termenul *sym-posion*. Acest limbaj îşi găseşte deplina expresie în producţia poetică a lui Alceu, compusă pentru a fi cîntată în timpul reuniunilor grupurilor de tovarăşi (*hetaroi*) din aristocraţia din Mytilene, în 600 î.Hr. Contextul este încă în mare parte homeric, vasta casă străluceşte de arme de bronz, dar accentul pus pe „vin, femei şi cînt" (asociate aici pentru prima dată) revelează

1. Reitzenstein, 1983; Gentili, 1884.

un nou tip de *euphrosyne*. Rolul grupului nu mai este acela de a lupta împotriva dușmanului extern într-un mediu social consolidat, ci acela de a confirma unitatea de acțiune în *polis* și de a apăra privilegiile clasei: războiul care se pregătește este un război civil, apelul este menit să întărească unitatea grupului, pregătit pentru acțiuni împotriva tiranului. Alceu nu vrea să convingă un public numeros, mesajul său se adresează doar celor care fac deja parte din grup, care împărtășesc valorile și țelurile lui. Toate acestea sînt caracteristice începuturilor *polis*-ului și demonstrează fuziunea totală dintre formele socialității și acțiunea politică în interiorul grupului aristocratic. Puterea în comunitate le aparține de drept lui Alceu și tovarășilor lui aristocrați, dar le-a fost smulsă din mîini; va fi deci recucerită prin război civil și chiar cu ajutorul aurului luat de la barbari. Relația strînsă, pe care am menționat-o deja, dintre politică și convivialitate își găsește punctul de sprijin în concepția aristocratică a simpozionului ca organism exclusiv, destinat să mențină hegemonia unei clase sociale asupra lumii mai vaste a *polis*-ului[1].

De-a lungul secolelor al VII-lea și al VI-lea, această lume aristocratică a fost amenințată de apariția unor noi forme politice, economice și militare. Banchetele comune arhaice corespundeau declinului aristocrației și importanței crescînde a *polis*-ului, cel puțin prin două aspecte, evidențiind cele două caracteristici contrastante ale convivialității grecești.

Convivialitatea militară de tip homeric se potrivea bine cu instituțiile comunităților masculine, ca acelea din societatea cretană tradițională, unde elemenele de continuitate și de adaptare sînt extrem de evidente. Aici, comunitatea bărbaților era organizată în grupuri, avînd tot atîtea „case de bărbați" (*andreia*) în care aceștia se adunau ca să mănînce împreună; hrana era dată de cetate și provenea fie de pe pămînturile comunității, fie din contribuțiile particularilor. Continuitatea acestor uzanțe este demonstrată de faptul că se păstrase vechiul obicei de a mînca așezați și nu culcați; importanța ei în definirea comunității este demonstrată de separarea atentă a oaspeților, cărora le era rezervată „o tavă pentru străini", dedicată lui Zeus Xenios. După masă se discutau problemele de interes public și „se descriau faptele războinice, bărbații curajoși erau lăudați și dați drept exemplu de curaj pentru cei mai tineri". Pederastia era ritualizată și avea caracterul unui rit de inițiere. Amantul făcea iubitului său trei daruri simbolizînd virilitatea: un veșmînt, un bou și o cupă, simboluri ale intrării acestuia în universul adulților[2].

Probabil că prima funcție socială a elegiei a fost aceea de a consolida valorile războinice prin exortație, mai degrabă decît prin metoda

1. Rösler, 1980.
2. Athenaios, 4, 143, 11, 782; Jeanmaire, 1939, cap. VI.

indirectă a descrierii folosită de poemele epice. Această transformare indică o tensiune și o tentativă de a întări valorile și atitudinile tradiționale, fenomen tipic pentru un moment de tranziție în societate: „Cît timp o să mai stați așa, întinși și molatici? Cînd o să vă regăsiți marele vostru curaj, o, tineri? Nu vă este rușine să pierdeți pămînturile de la granițe așa de ușor?", spune Callinos din Efes. Elegia de război repropune imaginea eroică a unui mai mare grup militar, aflat acum în slujba *polis*-ului.

Exemplul cel mai complet al acestei „instituționalizări a banchetului" ne este oferit de Sparta în perioada arhaică, aproape în același timp cu adoptarea noii tehnici militare de masă, tehnica hopliților. Poate că tradiția spartană a meselor comune a derivat din practicile dorice de tipul celor prezente la Creta, dar a fost complet transformată în instituțiile sociale și militare create de Licurg. Tinerii cetățeni de sex masculin, după ce trecuseră prin rigurosul sistem fondat pe categorii de vîrstă, cunoscut ca *agoge*, erau aleși într-un *syssition*, un grup de războinici care gravita în jurul practicii cotidiene a banchetului comun, ce avea loc în *phidition*. Fiecare participant era obligat să dea o anumită cantitate fixă de hrană și de vin provenită de pe pămînturile sale; imposibilitatea de a participa la această cheltuială presupunea pierderea dreptului de a aparține grupului și totodată pierderea drepturilor de cetățean. Raportul dintre masa în comun și organizarea militară este descris în Herodot: Licurg decretase legile în Sparta, „apoi luă hotărîri privitoare la războaie, enomotii (*enomotiai*)[1], triecade (*tirekades*)[2], syssitii (*syssitia*)[3] (*Istorii*, 1, 65). Cu aceste grupuri bazate pe numerele 15 și 30, armata spartană luptă de-a lungul întregii perioade arhaice și clasice.

Aceste numere reflectă organizarea arhaică a spațiului simpozionului, bazată pe 7 sau 15 paturi; prima mărturie literară explicită a banchetului în Alcman se referă la un context spartan și atestă modelul cu 7 paturi. Masa spartană urmează clasica diviziune greacă în două părți, numite aici *aiklon* și *epaiklon*. Ambele presupun jertfe obligatorii și de aceea sînt elemente rituale originare. După concepția spartană, în orice caz, *aiklon* avea funcția simbolică de element de legătură cu formele mai vechi și de consolidare a egalității și a unei inalterabile austerități. Felurile de hrană erau fixe și constau în lipii de orz, carne de porc fiartă însoțită de faimosul sos negru de Sparta. Dimpotrivă, *epaiklon* sublinia diferențele de avere, statut și virtuți militare prin intermediul unui evantai de posibile contribuții; prin urmare, s-a dezvoltat și a devenit o formă de simpozion mai elaborată, care prevedea o alegere ulterioară de alimente, în special carne, obținută din

1. Cea mai mică unitate de infanterie spartană, formată din 32 de oameni (n.t.).
2. Unități sociale alcătuite din treizeci de familii sau de persoane (n.t.).
3. Mesele luate în comun de cetățile cu constituții de tip doric (n.t.).

vînătoare și nu din sacrificii. În ciuda încercărilor ateniene din secolul al IV-lea de a propune, ca exemplu presupus al spartanilor, abstinența spartanilor în privința vinului sau cel puțin o ponderare a consumului, vinul juca un rol de primă importanță în cadrul ritualului[1].

Acest model de ospăț în comun este strîns legat de crearea de către *polis* a falangei hopliților ca „o corporație de războinici" (Max Weber); el se îndepărtează de modelul homeric prin universalizarea prerogativelor aristocratice și de cel doric prin izolarea și privilegierea funcției militare. De aceea nu surprinde prin nimic faptul că poetul spartan Tirteu a fost unul dintre imitatorii cei mai fideli ai modelului homeric, dar totodată cel care a contribuit în cea mai mare măsură la perfecționarea genului poemului militar[2].

Dezvoltarea ospețelor în comun la greci, opusă celei prezentate anterior, subliniază aspectul lui intrinsec de incarnare a principiului plăcerii. Se poate ca din acest motiv să fie o modalitate de a favoriza retragerea unei aristocrații marginalizate în lumea privată, specifică așa-numitei *euphrosyne*. În perioada arhaică simbolurile unei clase privilegiate și înstărite au căpătat o importanță tot mai mare: în timp ce războiul și puterea politică au dobîndit un caracter de drept exclusiv, atletismul și banchetul au fost create pentru a le înlocui. Toate acestea sînt vizibile mai ales în lumea coloniilor din Grecia apuseană, unde noua aristocrație a primilor colonizatori a încercat să-și confere un statut special în cursul secolului al VII-lea; în acest context, banchetul se dezvoltă puternic și este acceptat de grupurile care apar, etruscii și italicii, ca un simbol al vieții aristocratice de care nu se poate face abstracție[3].

Plăcerea era legată mai ales de elaborarea ritualurilor, etalarea luxului și a comodităților, rafinamentul mereu în creștere al întrunirilor, poetice sau de alt tip, și eliberarea sexualității din constrîngerile sociale. Pe de altă parte, în schimb, consumul alimentelor și al vinului nu pare să se fi transformat în chip semnificativ; spre deosebire de ceea ce s-a întîmplat în Imperiul Persan, formele convivialității grecești au rămas simple, iar *tryphe* era exprimată mai degrabă prin eleganță și rafinament, decît prin mîncărurile și băuturile consumate în mare cantitate.

Poezia și ritualurile banchetului au fost deja tratate în linii mari; ne rămîne acum să abordăm tema distracțiilor nepoetice.

Artele distracțiilor dezvoltate în contextul simpozionului erau adesea frivole și prevedeau participarea animatoarelor de profesie, cum ar fi cîntărețele din flaut, balerinele, acrobații, mimii și actorii. În perioada clasică existau deja impresari în fruntea grupurilor de animatori, iar

1. Athenaios, 4, 138-142; Bielschowsky, 1869; Nilsson, 1912.
2. Bowie, 1989.
3. Ampolo, 1970-71; D'Agostino, 1977.

pentru sclavii tineri și atrăgători de ambele sexe puteau să se specializeze în artele specifice banchetului. Figura bufonului (*akletos*), oaspete nepoftit care-și cîștiga viața distrîndu-i pe invitați, este frecvent întîlnită în literatura despre banchet[1]. Există anumite jocuri de petrecere cunoscute din epoca arhaică: cel mai cunoscut dintre toate este *kottabos*, care constă în aruncarea resturilor de vin din cupă într-o țintă și este considerat o invenție siciliană. De asemenea, toastul în cinstea unui invitat era frecvent și acestui obicei i se datorează inscripțiile des întîlnite pe cupe cu numele unui bărbat, însoțit de adjectivul *kalos*. *Proposis*-ul, o înfruntare cu caracter de competiție, a fost unul din elementele banchetului criticate mai tîrziu de moraliști, care comparau indulgența ateniană în privința acestor incitări la beții fără măsură cu absența lor în Sparta. Elementul competitiv este caracteristic în asemenea îndeletniciri ale omului „competitiv".

Tradiția greacă a banchetului a avut influența cea mai puternică în sfera sexualității. Homosexualitatea era normală în universul viril al grupurilor de războinici și adesea era instituționalizată ca o parte a riturilor de inițiere prin care trebuiau să treacă tinerii. Există o puternică componentă de idealizare și sublimare în legătura care se crea în timpul ritualului de cucerire de către tînărul bărbat, *erastes*, a adolescentului, *eromenos*, care putea, ca la Creta, să fie primit în mod formal în lumea adultă a banchetului comun tocmai datorită unui raport de acest gen. Pînă cînd nu împlinea vîrsta adultă și nu dobîndea, prin urmare, consacrarea militară, tînărul nu putea să stea întins în timpul banchetului, ci trebuia să stea așezat alături de tatăl sau de amantul său. Așadar expresia iubirii homosexuale în contextul simpozionului este adesea idealizată și privește mai mult căutarea și întrecerea decît cucerirea; în orice caz ea gravitează în mediul unei educații sentimentale și este legată și de alte aspecte ale vieții tînărului, ca de pildă universul atletic. După terminologia lui Michel Foucault, pederastia este „problematizată", adică pusă în serviciul celor mai largi nevoi ale comunității[2].

Sexualitatea liberă intră în banchetul arhaic datorită prezenței sclavilor, femei și bărbați, servitori sau animatori. Mitul lui Zeus și Ganimede exprimă bine relația tradițională dintre invitat și tinerelul care stă lîngă cupă și toarnă vinul. Prezența a două forme distincte de iubire homosexuală, după cum obiectul acestei iubiri este un sclav sau un om liber, complică ulterior înțelegerea noastră asupra fenomenului. Vom putea înțelege mai bine tipul de raport sexual întreținut cu sclavii dacă-l comparăm cu relația cu femeile.

Femeile libere, sau cetățene, nu erau niciodată prezente la banchetele grecești; nu există atestări ale prezenței lor nici la banchetele

1. Ribbeck, 1883; Fehr, 1989; Pellizer, 1989.
2. Foucault, 1984.

nupţiale, nici la cele funebre, acestea fiind sfere de care femeile sînt în mod tradiţional foarte legate. Reuniunile feminine erau în general legate de festivităţile religioase, de la care în mod normal bărbaţii erau excluşi, sau de componenţa corurilor religioase; singurul caz în care este posibil să vedem un soi de comunitate feminină, aceea din poezia lui Sappho, este foarte controversat şi pare să depindă de modelul banchetului masculin[1]. Şi totuşi, Afrodita şi Dionysos sînt divinităţi asociate şi invocate curent în poezia recitată la banchete încă de la primele atestări, de pildă pe Cupa lui Nestor din secolul al VIII-lea. Femeile prezente în asemenea ocazii erau în general sclave, adesea pregătite ca animatoare, balerine, acrobate şi muzicante; asemenea tinerilor care îndeplineau roluri similare, erau alese pentru frumuseţea şi tinereţea lor şi se pare că dansau aproape goale şi că adesea sfîrşeau, ca de altfel şi acei tineri, în paturi. Femeile însă, spre deosebire de ceea ce se întîmpla cu băieţii, se pare că puteau dobîndi un statut special şi se legau în chip statornic de unul sau de mai mulţi bărbaţi; în acest caz erau numite *hetairai*, calc ironic al masculinului *hetairoi*, membre în toate privinţele ale grupului. Hetairele erau pricepute în artele spectacolului şi ale animaţiei şi se pare că adesea erau posedate în coproprietate de doi sau mai mulţi bărbaţi[2].

Tocmai aceste practici sociale sînt elementul care distinge poezia de dragoste din Grecia arhaică. Pe de o parte, intensitatea sentimentală a iubirii homosexuale este personalizată şi în general inspirată de tineri membri ai aceleaşi clase sociale; ea este descrisă ca nedomolită şi este legată mai mult de dorinţa de apropiere de un ideal pur de frumuseţe decît de satisfacţia sexuală, o dorinţă care trezeşte emoţiile profunde ale iubirii şi ale geloziei. De cealaltă parte se situează poezia de dragoste, liberă de constrîngeri sociale şi uşuratică, inspirată de tinere sclave, văzute ca obiecte sexuale; o iubire lipsită de complicaţii, trecătoare şi procurînd satisfacţii uşoare, un sentiment care poate cel mult trezi melancolia pentru tinereţea care se ofileşte şi pentru gîndul morţii.

Lumea banchetului crea deci o ordine separată şi străină de regulile comunităţii mai largi, cu valorile ei intrinsece alternative. Eliberarea rituală de inhibiţii, obţinută graţie consumului de alcool, avea regulile sale proprii, destinate să menţină echilibrul între ordine şi dezordine. Adesea era ales un simpoziarh, sau *basileus*, pentru a controla amestecul vinurilor; atitudinile urmau reguli precise şi invitaţii cîntau sau vorbeau pe rînd; fiecare cupă de vin băută are o semnificaţie diferită. După cum spune poetul comic Eubulos:

> Numai trei cupe amestec pentru cei cuminţi: una pentru sănătate, pe care ei o beau la început; a doua pentru dragoste şi pentru plăcere; a treia pentru somn; după ce le-au băut pe acestea, oaspeţii cuminţi pleacă acasă. Cea de-a patra nu mai este a noastră, ci a obrăzniciei; a cincea este a gîlcevii; a şasea a orgiei; a şaptea a ochilor încercănaţi; a opta a judecătorului; a noua a furiei; a zecea a nebuniei şi a aruncatului cu scaunele (în Athenaios, 3, 36).

1. Calame, 1977.
2. Cea mai bună relatare a vieţii unei hetaire se găseşte în discursul lui Demostene *Contra lui Neera*, 59; vezi şi Athenaios, 13.

Poetul antic este legiuitorul banchetului. De aceea o mare parte din producţia sa poetică este metasimpotică, referindu-se adică la atitudinea de adoptat sau de evitat în timpul banchetului, care presupune drepturi şi îndatoriri. Şi simpla descriere a unui simpozion la Alcman este normativă în privinţa organizării ritualului; în mod analog, Xenofan descrie şi se pronunţă în favoarea unui model de ritual simpotic în care sînt excluse poemele epice şi discuţiile despre războiul civil, pentru a lăsa locul celor ce exaltă curajul. În corpusul poetic al lui Theognis există numeroase fragmente care descriu comportamentul corect în timpul simpozionului şi relaţiile cuviincioase dintre invitaţi, unde sînt exaltate mai ales legăturile de dragoste şi fidelitatea reciprocă. Poezia monodică greacă este cu adevărat un produs al banchetului şi prezintă o complexă serie de referiri la diferite forme ale socialităţii arhaice.

Încrederea şi jurămîntul sînt momente importante de trecere de la activităţile din timpul banchetului la cele exterioare. Întrebarea cine este demn de încredere şi de adevărurile revelate în timpul beţiei constituie o temă importantă pentru Theognis; grupurile de hetaire ale lui Alceu au jurat credinţă unei case. Unitatea grupului este considerată un imperativ moral absolut: încă din secolul al V-lea trădarea încrederii este judecată, după Andocide, pe măsura paricidului[1]. Una dintre metodele de a întări asemenea legături este participarea împreună la acţiuni antisociale sau de-a dreptul criminale pentru a institui un *pistis*, o ulterioară pedeapsă de complicitate. Toate acestea sînt semnificative pentru tensiunile care există între grup şi restul societăţii.

Comportamentul necorespunzător în grup îi pregăteşte într-adevăr pe participanţi pentru exhibarea beţiei urîte care cuprinde întreaga comunitate pe timpul ritualului *komos*-ului. În mod concret, la sfîrşitul simpozionului, petrecăreţii, împodobiţi cu ghirlande, merg adesea beţi pe străzi, dansînd aproape goi şi agresîndu-i intenţionat pe trecători, cu insulte, acte de violenţă şi de vandalism, în dorinţa de a demonstra puterea lor socială şi dispreţul pentru comunitate[2].

Aceste tendinţe pot duce la adoptarea de legi represive de către *polis*-ul antic. La Mytilene, de exemplu, legiuitorul decretase sancţiuni duble pentru încălcarea legii comisă în stare de ebrietate; la Atena, Solon a atacat comportamentul bogaţilor şi a introdus în codicele *hybris*-ului un delict public care se referea la actele comise în scopul

1. Andocide, 1, 51; 2, 7; 35 şi altele.
2. Lissarrague, 1989.

dezonorării victimei. Aceste norme se referă la drepturile femeii și chiar ale sclavilor și par să reflecte lumea simpozionului. Alte cetăți au stabilit prin lege vîrsta la care tinerilor le era permis să bea[1].

În aceste ritualuri aristocratice zeii aveau, în mod firesc, partea lor. Ocazia putea să se ivească în contextul unui eveniment de ordin religios, fiindcă *deipnon*-ul este adesea precedat de un sacrificiu; *deipnon*-ul se încheie cu o libație în cinstea lui *Agathos Daimon* pe bază de vin curat. Banchetul propriu-zis începe cu distribuirea de coroane invitaților, libații în cinstea lui Zeus Olimpianul, eroilor și lui Zeus Soter și cu un imn războinic cîntat în cinstea tuturor zeilor. Pe timpul banchetului însă, zeii cei mai des invocați erau Dionysos și Afrodita; la sfîrșit era prevăzută o libație pentru Zeus Teleios. În orice caz, în ciuda acestei prezențe rituale, divinitățile rămîneau pe fundal; este vorba despre o împrejurare în mod esențial profană, atît prin funcțiile, cît și prin limbajul ei. Banchetul religios propriu-zis are loc într-un alt context[2].

Mesele comune cu caracter religios implică comunitatea în ansamblul ei; serbările îi invocă pe zei în calitatea lor de protectori și garanți ai comunității și calendarul anotimpurilor de care depinde comunitatea. Convivialitatea în cadrul religios este o activitate publică, a cărei organizare corespunde celei a societății; preoții primesc porții speciale datorită funcției lor, dar în interiorul său membrii comunității sînt considerați egali. Nucleul este deci, din ce în ce mai mult, *polis*-ul.

Orice rit de convivialitate religioasă este strict reglementat pentru a corespunde semnificației cultului. Pentru a dovedi acest lucru, să analizăm două exemple spartane. Pe timpul celei mai importante serbări religioase dorice, Carneienele din Sparta, se construiau nouă „adăposturi" sau cabane, în care nouă bărbați benchetuiau împărțiți în trei „confrerii" sau fratrii, reprezentate în fiecare cabană; această dispoziție reflectă organizarea socială originară în trei triburi și în fratriile corespunzătoare lor. Este vorba despre o repetare simbolică a formei ospețelor comune spartane într-o perioadă anterioară constituirii *polis*-ului, care privește întemeierea comunității. În plus, anumite serbări religioase care aveau loc în vechiul oraș prespartan Amyclai și în alte părți prevedeau un prînz special pentru străini, numit *kopis*. Alături de templul lui Apollo se construiau cabane cu culcușuri de crengi pe care orice străin se putea întinde; toți oaspeții, spartani sau străini, erau hrăniți cu carne de capră, lipii și alte mîncăruri simple. Exclusivismul ritualurilor civice din Sparta se atenuează într-un context religios special. Tot atîtea variante ale fenomenului convivialității religioase ar putea fi ilustrate pentru fiecare cetate. Apelul la ritualu-

1. Murray, 1989.
2. Vezi Nilsson, 1952, pentru banchet; pentru serbarea religioasă, Gernet, 1928; Goldstein, 1978.

rile primitive, reale sau imaginare, și problema ospitalității care trebuie acordată străinului constituie teme recurente. Unele ritualuri sînt legate de o perioadă de părăsire a cetății, cînd locuitorii se duceau la un sanctuar din apropiere; altele, care au loc în cetate, se pot împărți în două categorii: cele în care carnea sacrificială este consumată în interiorul templului și cele în care ea este consumată în altă parte[1].

Nu există însă o separație netă între simpozionul aristocratic și serbările publice. În special, tiranii din perioada arhaică au încercat să accentueze caracterul luxos și exhibiționist al modului lor de a benchetui și să introducă noi forme de petrecere publică, modelate după concepția lor „eroică" de viață. Astfel, Clistene din Siciona a creat un amestec special de *symposion* și de *agon* aristocratic, cu concursuri și banchete publice, în timpul unei întreceri pentru obținerea mîinii fiicei sale, care s-a încheiat după un an cu sacrificiul a 100 de boi și un banchet pentru pretendenți și *pentru toți cetățenii din Siciona* (Herodot, 6, 126 și urm.). Banchetul pentru pretendenți a luat, fără îndoială, forma unui *symposion* opulent. Acest tip de hibrid pare să fi fost curent pe timpul lui Pindar, care-și compunea odele pentru a cînta victoria atleților aristocrați în ocazii ce păreau să combine serbările publice cu sărbătoriri particulare ale victoriei[2].

Și cei care voiau să-și proclame refuzul de a se integra în lumea normală a *polis*-ului făceau acest lucru formînd grupuri care se defineau datorită diferitelor ritualuri ale convivialității. Astfel, pitagoreicii, la începutul secolului al V-lea, dezvoltaseră un mod de viață bazat pe despărțirea de comunitate înfăptuită prin intermediul unor complexe interdicții alimentare și printr-o viață în comun care începea cu regula celor cinci ani de liniște: paradoxala lor idee de puritate rituală „poate fi interpretată ca o mișcare de protest față de *establishmentul polis*-ului. Tabuurile lor alimentare pun în discuție formula cea mai elementară de viață comună, aceea dimprejurul mesei; refuzau ritualul central al tradiției religioase, prînzul sacrificial"[3]. Și totuși, riturile lor, care se desfășurau în locuri destinate anume întîlnirii, nu sînt altceva decît o răsturnare a formelor convivialității universal acceptate. Pentru cîtva timp pitagoreicii au fost la putere în Crotona, dar la sfîrșit concitadinii s-au revoltat și s-au răzbunat, dînd foc locurilor lor de întîlnire și masacrîndu-i pe membrii sectei.

Experiența religioasă avînd în centru *polis*-ul este experiența împărtășită de majoritatea grecilor și transpusă de ei în marile festivale panelenice din epoca veche, adeseori legate de jocuri (Olympia, istmul Corintului și Nemeea) și de oracole (Delfi); funcția lor putea fi aceea de a apropia grupuri care se considerau omoloage, ca ionii (*Panionion*

1. Athenaios, 4, 138-139; Bruit, 1989.
2. Van Groningen, 1960.
3. Burkert, 1985, p. 385.

din Priene sau Delos). Toate urmăreau ca, prin intermediul serbării și al sacrificiului, să ajungă la crearea unui fel de sentiment al „grecității" (*to hellenikon*) derivat din conștiința că sînt „de același sînge și un grai, și [...] au aceleași lăcașuri de închinăciune și aceleași jertfe și obiceiuri" (Herodot, 8, 144)[1].

Omul politic

Formele de socialitate întîlnite în perioada clasică sînt dezvoltări și adaptări ale formelor precedente; se schimbă în special contextul social și relația dintre socialitate și *polis*. După Aristotel, pentru omul clasic, „toate comunitățile (*koinonia*) au aspectul unor părți ale comunității politice" (*Etica Nicomahică*, 9, 1160 a 7)[2]. Și totuși, nici această politizare a formelor sociale nu este un fapt cu totul nou; diferența constă mai mult în complexitatea relațiilor reciproce dintre diferitele tipuri de asociere decît în subordonarea unui tip față de altul.

Importanța diferită care le este atribuită aduce în prim-plan aspectele unor activități comune mai puțin vizibile de-a lungul perioadei arhaice, dar în orice caz importante. Originea socialității politice a fost adesea identificată în conceptul de „vatră comună". Cultul Hestiei și existența unei vetre comune a *polis*-ului sînt fenomene foarte răspîndite, poate universale, în Grecia[3]. Vatra cetății este legată de existența unui foc etern și ambele oferă o imagine simbolică a comunității politice ca grup familial; întocmai ca o soție care poartă focul de la casa părintească la noul ei cămin, colonizatorii duc focul de la cetatea lor de origine, la cea nou întemeiată. Acest simbolism poate constitui fără îndoială unul dintre primele semne ale apariției unei conștiințe a *polis*-ului; focul și vatra sînt păstrate într-un sanctuar sau într-un edificiu public și se află sub controlul direct al magistraților cetății aristocratice arhaice, spre deosebire de alte forme ale cultului citadin, oficiat de dinastii de preoți. La Atena, dar adesea și în alte cetăți, vatra comună era păstrată în *prytaneion*, sediul oficial al celui mai înalt magistrat, arhontele eponim.

Una dintre funcțiile pritaneului era aceea de loc principal al convivialității publice; și alți arhonți aveau locuri similare, destinate aspectelor comune, dar de importanță mai mică. În pritaneu, arhonții, în calitate de șefi, îi întrețineau pe oaspeții cetății și asemenea practică presupunea o continuitate mitică cu timpurile mai vechi ale meselor în comun din epoca eroică, bazîndu-se pe faptul că sinecismul lui Tezeu prevedea abolirea pritaneelor locale și înființarea unui pritaneu principal la

1. *Istorii*, ed.cit., p. 349 (n.t.).
2. Trad. rom. Stella Petecel, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 200 (n.t.).
3. Gernet, 1952; Malkin, 1987, cap. II.

Atena. Instituția este aristocratică, ritualul nu presupune o masă comună sau fie și numai reprezentativă, ci prînzul onorific al unei elite. A mînca în pritaneu reprezintă efectiv cea mai înaltă onoare oferită de către cetatea democratică, o onoare la care un membru obișnuit al *demos*-ului nu poate aspira. Acesta este sensul comentariului ironic și insolent al lui Socrate, care, după condamnare, afirmă că, în loc să fie pedepsit, ar trebui să primească mese gratuite în pritaneu pentru întreaga lui viață (*Apologia*, 37)[1].

Dreptul de a mînca aici în permanență aparține de fapt unei elite aristocratice restrînse, stabilită prin lege. Un text de lege atenian, fragmentar, datînd de la jumătatea secolului al V-lea, îi înșiruie pe cei car au acest drept: preoții Misterelor Eleusine, doi descendenți direcți ai tiranicizilor, Armodios și Aristogeiton, cei „aleși de Apollo", învingătorii într-o probă importantă din cele patru mari întreceri între cetăți și (probabil) generalii (*IG*, I, 3, 131); cu siguranță, arhonții erau și ei prezenți. În fine, invitația de a mînca în pritaneu era o formă de *xenia* cu care erau cinstiți solii străini, solii atenieni întorși din misiune și, în general, toți cei pe care cetatea voia să-i onoreze. Aceste privilegii au fost extinse și acordate mai frecvent în secolul al IV-lea și au devenit o parte a onorurilor regulate pe care adunarea cetății hotăra din cînd în cînd să le acorde binefăcătorilor acesteia; de exemplu, cine primea cetățenia era invitat să mănînce în pritaneu, iar spre sfîrșitul secolului al IV-lea se instituie posibilitatea unui drept permanent, uneori chiar ereditar, de *sitesis*.

Legile religioase ale Atenei clasice conțin, de asemenea, prevederi referitoare și la alți deținători ai dreptului de *sitesis* în pritaneu sau în altă parte. Aceștia, numiți cu termenul tehnic *parasitoi*, par să fie adesea asistenți oficiali ai arhontelui sau ai sacerdotului unui anumit cult religios; așa-numiții *parasitoi archon basileus*-ului erau aleși din comunele Atticei, răspundeau de gospodărirea cerealelor adunate ca dări și aveau un sediu al lor. Folosirea denigratoare a termenului „parazit" derivă tocmai din această situație și reprezintă comentariul popular la practica aristocratică tradițională, ca toți cei ce se ocupau de treburile publice să mănînce pe cheltuiala publică[2]. Caracterul aristocratic al acestor forme de convivialitate este bine ilustrat de următorul fragment poetic:

> Atunci cînd statul îl cinstește cu fast pe Hercule și-i închină sacrificii în toate, nu-i tocmește pentru a aduce aceste sacrificii pe acei *parasitoi* zeilor alegîndu-i prin tragere la sorți, nici alegîndu-i la întîmplare, ci a ales întotdeauna cu grijă doisprezece bărbați dintre cetățenii născuți din doi părinți, ambii cetățeni destoinici și proprietari de pămînt (Diodor din Sinope, în Athenaios, 6, 239 d).

1. Miller, 1978; Henry, 1983.
2. Vezi docta discuție despre *parasitos* în Athenaios, 6, 234 și urm.

Practica de a mînca în pritaneu provine dintr-o instituţie veche a statului aristocratic, păstrată şi dezvoltată apoi în perioada clasică drept parte a unui sistem onorific, dar nu a fost niciodată o formă de convivialitate împărtăşită de întreaga comunitate politică, nici în mod direct, nici în mod simbolic, prin intermediul alegerii unor reprezentanţi ai poporului. Singurul exemplu contrar cunoscut este acela al prînzului comun consumat în pritaneu de neamul naucraţilor cu ocazia anumitor sărbători religioase (Athenaios, 4, 149 şi urm.), dar se referă la un *polis* de excepţie, alcătuit din comunităţi separate preexistente. În consecinţă acest tip de convivialitate reprezintă o adaptare a obiceiurilor aristocratice la lumea *polis*-ului şi îşi găseşte expresia arhitectonică în *hestiatoria* publice, şiruri de încăperi destinate banchetelor, aflate în mijlocul cetăţii şi în apropierea celor mai importante sanctuare, ca Brauron, începînd de la jumătatea secolului al VI-lea. Aceste localuri erau rezervate fără îndoială meselor oficiale ale unei elite de magistraţi, oaspeţilor importanţi şi preoţilor[1].

Dar statul atenian avea un alt centru, cu adevărat democratic, pentru mesele publice. Din momentul instituirii unui consiliu tras la sorţi pentru a se ocupa de afacerile care trebuiau discutate în adunare, 50 de pritani lucrau în acelaşi timp, iar lor li se puneau la dispoziţie o bucătărie şi o sală de mese în Tholos. Acest edificiu circular are o formă care nu se pretează la un banchet tradiţional, cu invitaţi întinşi pe paturi, şi în plus nu era destul de spaţios ca să încapă toate paturile necesare; forma lui arhitectonică aminteşte de cea a unor *skiades*, construcţii provizorii sau adăposturi pentru uzul popular care se aflau în apropierea sanctuarelor, în afara zidurilor cetăţii, şi sugerează o diferenţă de clasă între două tipuri de convivialitate, cea în care mesenii stăteau întinşi şi cea în care ei erau aşezaţi. Membrii consiliului primeau porţii de carne sacrificială şi o diurnă în bani. Este tipic pentru documentaţia pe care o avem la dispoziţie, faptul că nu conţine nici o informaţie detaliată cu privire la această formă practică şi neonorifică a meselor în comun[2].

Statul democratic atenian nu a produs niciodată rituri universale de convivialitate comparabile cu cele ale Spartei. Totuşi, „legiuitorii (...) au dat legi referitoare la mesele triburilor, demelor, aşa-numiţilor *thiasoi*, fratriilor şi acelor *orgeones*" (Athenaios, 5, 186 a); detaliile regulamentelor cu privire la sărbătorile patronate de stat arată pînă la ce punct atenienii s-au străduit să creeze un corpus juridic care să definească complexa reţea de obiceiuri şi instituţia ospeţelor comune şi din care să se nască sentimentul de sine al unei comunităţi politice revenite în ritualul religios. În acest proces se disting cinci stadii principale, chiar dacă în general este greu să datăm introducerea practicilor specifice. Legile lui Solon de la începutul secolului al VI-lea

1. Börker, 1983.
2. Schmitt Pantel, 1980; Cooper şi Morris, 1989.

definitivau regulamentul pritaneului şi, poate, al consiliului, precum şi pe cel al banchetelor aristocratice, atît private, cît şi religioase; pe atunci era deja recunoscut un mare număr de asociaţii:

> Dacă o demă, sau *phratores*, sau *orgeones*, sau *gennetai*, sau grupuri care se adună pentru a bea, sau asociaţii specializate în ceremonii funebre, sau asociaţii religioase, sau de piraţi, sau de comercianţi stabilesc între ele reguli, acestea trebuie să fie considerate obligatorii, cu condiţia să nu fie în conflict cu legile publice (*Digesto*, 47, 22, 4).

Activităţile tiranilor care au organizat unele dintre marile culte ateniene, ca Misterele Eleusine, Panateneele sau Dionysiile, trebuie să fi avut efect asupra practicii sacrificiilor şi banchetelor comunităţii. Şi mai importantă în această direcţie a fost intervenţia lui Clistene (508-507 î.Hr.), care a organizat o reţea de instituţii locale oficiale, deme şi fratrii ce reglementau dobîndirea cetăţeniei sub controlul general al cetăţii, fiecare dintre ele avînd, sau în orice caz creîndu-şi curînd, propriile rituri de convivialitate. La sfîrşitul secolului al V-lea, legile religioase din Atena au fost codificate pentru prima dată de Nicomah şi din această perioadă datează probabil toate fragmentele aflate azi în posesia noastră privitoare la legile referitoare la asociaţiile religioase[1]. În sfîrşit, reinstituirea uzanţelor religioase tradiţionale, legată de venirea la putere a omului de stat democratic şi conservator Licurg (338-322 î.Hr.), a dus la o restauraţie economică şi religioasă şi la amplificarea celor mai importante ritualuri legate de mesele în comun[2]. Ca rezultat al acestui proces îndelungat, întrepătrunderea instituţiilor civice cu socialitatea exprimată în banchetul religios este aproape totală; şi astfel, toate grupurile sociale publice şi private, cum sînt cele citate în legile lui Solon, îşi administrează chiar propriile afaceri după modelul adunării ateniene, cu funcţionari, propuneri, decrete referitoare la organizarea internă şi în cinstea „binefăcătorilor" şi proceduri formale de contabilitate, adesea sculptate în piatră, ca şi cum acele grupuri ar fi fost mici cetăţi în interiorul cetăţii.

Marile serbări religioase populare de la Atena ilustrează complexitatea acestor relaţii. Una dintre obligaţiile principale era cea numită *hestiasis*, datoria de a pregăti un banchet pentru membrii propriului trib pe timpul Dionysiilor sau Panateneelor. Se pare că sacrificiul oferit de cetate furniza o mare cantitate de carne: în timpul Dionysiilor din 334-333 î.Hr. au fost sacrificate 240 de vaci. Împărţirea a fost organizată în Keramikos, poate în zona Pompeionului, la porţile cetăţii, de unde plecau marile procesiuni, zonă în care au fost descoperite resturile de sare pentru banchet şi urmele banchetelor populare[3]. Sărbătoarea care prevedea hrănirea unui întreg trib făcea probabil

1. Vezi Lysias, *Contra lui Nicomah*, 30.
2. Despre reformele lui Licurg vezi Schwenk, 1985; Humphreys, 1985.
3. Despre Pompeion, ca *Festplatz* vezi Hoepfner, 1976, pp. 16-23.

parte din această ceremonie, în care cetatea furniza carnea, iar cei bogați – restul. În mod analog, se alegeau două soții de oameni bogați care trebuiau să prezideze serbările feminine ale Tesmoforiilor și să se ocupe de hrana pentru banchetele organizate în deme. Astfel, poporul le cerea celor bogați, ca o componentă a datoriilor civice ale acestora, să ofere mesele rituale în acel sector al cetății din care făceau parte.

De asemenea, celui bogat îi revenea sarcina de a-i hrăni pe membrii comunității sale pe durata banchetelor de nuntă. Dar riturile de trecere ale cetățenilor atenieni gravitau mai ales în jurul fratriilor, într-o serie de banchete legate de vechea serbare ionică a Apaturiilor. Unii funcționari supravegheau banchetul și aveau datoria să participe cu o parte din hrană, însă carnea provenea din sacrificiile oferite de părinți în numele fiilor lor. În timpul Apaturiilor trei momente sacrificiale marcau stadiile de trecere ale tînărului atenian către vîrsta adultă: *meion*, cu ocazia primei intrări în grup, *koureion* pentru pubertate și *gamelia* pentru căsătorie. Fiecare dintre aceste momente este sărbătorită printr-un banchet organizat de membrii aceleiași fratrii și aceasta este ceremonia publică ce atestă legitimitatea actului. De aici se poate vedea în ce fel ritualurile și actele – la origine pertinente în grupul de rudenie – au fost transformate de cetate într-o practică universală și acum serveau drept criterii de legitimare și de cetățenie.

Toate aceste transformări ale instituției convivialității în Atena democratică sînt dovada unui proces îndelungat de politizare a obiceiurilor sociale bazate pe hrană, în interiorul cetății deja structurate; ele pot fi văzute în parte ca dezvoltare a cutumelor precedente, în parte ca răspîndire a celor limitate înainte la clase și ocazii speciale.

Convivialitatea privată va continua, firește, axată pe instituția și ritualurile banchetului; acesta din urmă nu a încetat să fie perceput ca parte a unui stil de viață aristocratic. *Viespile* lui Aristofan ni-l prezintă pe Filocleon, un erou demagog care nu cunoaște regulile comportamentului cuviincios în timpul banchetului, din moment ce trebuie să învețe cum să stea culcat și cum să converseze. La sfîrșit, Aristofan ni-l înfățișează atît de entuziasmat de ocazie, încît ajunge să o răpească pe flautistă și să se întoarcă acasă urmărit de cetățenii supărați pentru că, fiind beat, le-a stricat proprietatea în timpul *komos*-ului (*Viespile*, 1131-1264, 1292-1449).

Grupurile aristocratice combinau banchetele cu activitățile care se desfășurau în cluburi politice, sau *hetaireiai*, organizate pentru „a influența cazurile judiciare și alegerile" (Tucidide, 8, 54); oamenii politici democrați, ca Pericle sau Cleon, a căror putere se baza pe adunare, sînt prezentați ca puțin înclinați către banchet, datorită imaginii lor politice aristocratice. Platon îi descrie astfel pe adevărații filosofi:

> ...firește că de la bun început nu știu de mici calea către agora și nici în ce loc se găsește tribunalul ori sala de consiliu sau alt loc de întrunire obștească. Cît despre legile sau decretele în dezbatere sau votate, nici nu le văd, nici nu aud despre așa ceva, iar la pregătirile electorale ale grupărilor politice pentru alegerile de magistrați, la întruniri, banchete și petreceri cu flautiste, nici măcar nu visează să participe (*Theaitetos*, 173 d)[1].

La sfîrșitul secolului al V-lea, *hetaireiai* au devenit nucleul unei revoluții oligarhice; de acolo au plecat ordinele de ucidere a opozanților și au apărut capii loviturii de stat armate din 411. Trecerea de la o activitate politică de elită, dar încă legală, la eversiune *statis* a fost ușurată de rolul jucat de *pistis* sau jurămîntul de solidaritate. În 411, uciderea opozanților politici a fost prezentată ca o formă de *pistis* și deja în anul 415 distrugerea sistematică a Hermelor dinaintea caselor ateniene a fost interpretată ca un gest al acelor *hetaireiai* care puneau la cale revoluția; anchetele care au urmat au dat la iveală faptul că unele grupuri aristocratice comiseseră deliberat sacrilegiul de a oficia Misterele Eleusine pe timpul simpozionului. Imediat ce s-a întors la putere, în secolul al IV-lea, democrația a interzis formal și categoric acele *hetaireiai* constituite pentru a o răsturna (Demostene, 46, 26), iar jurămintele cetățenilor din alte cetăți conțineau promisiunea explicită: „Nu voi participa la nici o conspirație (*synomosia*)". Pentru Atena era vorba totuși de un moment delicat: în mod normal, distrugerile comise în stare de ebrietate și sacrilegiile puțin grave, de pildă urinatul în micile temple de pe marginea drumului sau furtul și consumul cărnii sacrificiale destinate zeilor, constituiau culmea comportamentului sacrilegial; unele grupuri se distrau parodiind așa-numitele *thiasoi* religioase, dîndu-și nume obscene și întîlnindu-se în zilele de rău augur[2].

Aceste activități interzise le pun în lumină pe cele normale din *thiasoi* și din cadrul acelor *orgeones* religioase, asociații private sau semi-publice dedicate în special cultului anumitor divinități, care existau în mod firesc dintotdeauna și primiseră, cum s-a spus, recunoașterea formală în legile lui Solon; în perioada clasică au proliferat împreună cu cultul eroilor minori și al divinităților străine. Baza activităților acestor grupuri o constituia tocmai prînzul comun după un sacrificiu, conform practicilor fiecărui cult. În general, acesta cuprindea *deipnon*-ul și *symposion*-ul; Aristotel descrie sacrificiile și reuniunile ca gesturi prin care oamenii „aduc zeilor onoruri și în același timp își oferă lor înșiși recreări plăcute" (*Etica Nicomahică*, 8, 1160 a 26)[3] și le consideră izvorîte din dragostea pentru plăcere. Alte grupuri pot fi clasificate după funcția lor: *eranos* era la origine un banchet organizat cu contribuția

1. În Platon, *Opere*, ed.cit., VI, p. 223 (n.t.).
2. Despre cluburile ateniene și rolul lor politic vezi mai ales Calhoun, 1913; Murray, 1989 b.
3. Ed.cit., p. 200 (n.t.).

fiecăruia; mai tîrziu a devenit o importantă instituţie de ajutor reciproc, care dădea bani membrilor săi fără dobîndă, centrată adesea pe un cult şi care prevedea un banchet comun. În mod similar, grupuri specializate în ceremonii funebre asigurau înmormîntarea după cuviinţă a membrilor, dar în realitate îndeplineau o funcţie socială mai amplă.

Moartea era, cu siguranţă, o chestiune problematică. În general, instituţia meselor comune nu depăşea graniţele mormîntului, dar aceste rituri erau atît de importante în timpul vieţii, încît unele culte încercau să formuleze pentru adepţii lor un credo al banchetului etern. Platon descrie astfel doctrinele orfice: „Ei îi conduc pe drepţi, prin învăţătura lor, la Hades şi îi aşază pe paturi, le pregătesc un ospăţ al sfinţilor, încununîndu-i şi făcîndu-i să-şi petreacă întregul timp cu băutură. Ei socotesc o răsplată minunată a meritului un veşnic chef" (*Republica*, 1, 363)[1].

Motivul principal care-i determina pe oameni să se iniţieze în Misterele Eleusine era tocmai promisiunea banchetelor *post-mortem*. Dar asemenea credinţe nu fac decît să sublinieze separarea absolută dintre plăcerile sociale ale vieţii şi absenţa lor în moarte. Numai eroilor le era dat să se sustragă unei astfel de fatalităţi, iar în perioada elenistică aceasta trebuie să fi influenţat cultul mortului transformat în erou[2].

Caracterul reflexiv al reprezentării literare a convivialităţii în perioada clasică tinde să ignore dimensiunea religioasă şi se referă mai ales la dimensiunea socială a ritului. Prima tentativă cu caracter memorialistic, aceea a lui Ion din Chios, acordă un spaţiu larg marilor oameni întîlniţi la banchete şi le analizează caracterele. O temă preferată şi recurentă era, încă de pe atunci, aceea a obiceiurilor exotice, citate pentru a descrie caracterul „diferit" al barbarilor (Herodot, Euripide în *Ciclopul*), care nu înţeleg regulile convivialităţii cetăţeneşti. Obiceiurile diferitelor comunităţi greceşti sînt analizate de Critias ca dovezi ale însuşirilor lor morale. Aceste texte, împreună cu descrierile banchetelor din poezia veche, sînt precursoarele genului filosofic al „banchetului" căruia i-au dat viaţă Platon şi Xenofon în portretele lui Socrate. În aceste lucrări, ritualurile discursului şi ale comportamentului în timpul banchetului determină atît structura, cît şi temele discuţiei. Şi pentru filosofi, iubirea, în special cea homosexuală, reprezintă singurul subiect de discuţie potrivit pentru un simpozion; Platon arată, de exemplu, cu măiestria lui de a evoca o viziune mistică asupra puterii iubirii, cum înţelege el atmosfera banchetului. Mai tîrziu, în *Legile*, face dovada unei înţelegeri deosebit de profunde a puterii vinului, a meselor în

1. În Platon, *Opere*, ed.cit., V, p. 127 (n.t.).
2. În ce priveşte tema artistică a lui Totenmahl, critica lui Dentzer, 1982, este fundamentală.

comun şi a influenţei pe care acestea o exercită asupra sufletului uman şi în raporturile sociale[1].

Din acest motiv, pentru greci, relaţiile personale de dragoste şi de prietenie constituie fenomene sociale. Aristotel defineşte prietenia în termeni de grup social, fiindcă „orice formă de prietenie implică o formă de asociere". El enumeră prietenia care-i leagă pe soţi şi pe rude, cea care-i leagă pe cetăţeni, pe membrii tribului, pe tovarăşii de călătorie şi aceea exprimată în legătura ospitalităţii. Fiecare dintre aceste forme implică un tip de asociere (*koinonia*), iar *polis*-ul este descris în aceiaşi termeni, ca fiind el însuşi o *koinonia*, alcătuită dintr-o reţea de *koinoniai* (*Etica Nicomahică*, 8, 1261 b). Viaţa omului este marcată în orice moment de legăturile de prietenie exprimate în ritualuri sociale, adesea prin intermediul banchetului, dar prin religiozitate, sport, educaţie şi război. În termeni practici, sensul unei astfel de vieţi este descris cel mai bine în faimosul apel din 404 î.Hr., din timpul războiului civil:

> Bravi cetăţeni, pentru ce ne alungaţi? De ce vreţi să ne ucideţi? Pentru că noi nu v-am făcut niciodată vreun rău, ci am luat parte cu voi atît la serbările cele mai măreţe, cît şi la jertfele şi petrecerile cele mai frumoase; am cîntat şi am jucat cu voi în jocurile sacre, am învăţat în aceleaşi şcoli, am fost tovarăşi de arme cu voi şi multe primejdii am înfruntat alături de voi pe uscat şi pe mare pentru salvarea comună, pentru libertatea noastră şi a voastră. În numele zeilor materni şi paterni, în numele legăturii de sînge şi a înrudirii dintre noi, în numele prieteniei – căci mulţi dintre noi sîntem legaţi între noi prin toate acestea – ruşinîndu-vă de zei şi de oameni, încetaţi loviturile împotriva patriei" (2, 4, 20-22)[2].

În acest tip de societate nu există libertatea individului aşa cum o înţelegem noi astăzi, deoarece individul este întotdeauna considerat un animal social, niciodată singur cu el însuşi. Există însă o diferenţă între societăţile constituite în jurul unei concepţii unice asupra instituţiei meselor în comun, ca de pildă Sparta, şi lumea complexă a Atenei; criticînd ingenuitatea idealului platonician al comunităţii ca familie universală, Aristotel afirmă:

> Într-adevăr, este oare mai bine ca fiecare să numească de fiul său pe oricare dintre cele două mii sau zece mii de copii, ori este mai bine să numească al său ca în statele de acum? Unul numeşte fiul său pe aceeaşi persoană pe care altul o numeşte fratele său, altul vărul său, sau după altă înrudire, ori de sînge, ori de alianţă fie cu sine, fie cu celelalte rude,

1. Pentru genul literar al banchetului în filosofie şi literatură vezi Martin, 1931; pentru Platon, vezi Tecusan, 1989.
2. Xenofon, *Helenicele*, trad. rom. N.I. Ştefănescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1965, pp. 108-109 (n.t.).

ori de trib. Este mult mai bine să fie cineva văr adevărat (în statul actual), decît fiu în orînduirea aceasta (a Republicii lui Platon) (*Politica*, 2, 1262 a, 8-17)[1].

Ceea ce lipseşte la Atena este conceptul de individ, nu acela de libertate a individului. O libertate personală, o capacitate de a trăi după propriile dorinţe, care face parte din idealul atenian: este vorba de libertatea de a alege între o multitudine de legături sociale ce se suprapun şi de a-ţi găsi propriul loc într-un fel de „libertate interstiţială". Este însă vorba de o libertate în socialitate, o libertate care este rodul certitudinii de a aparţine simultan mai multor realităţi sociale diferite[2].

Omul elenistic

Universul elenistic a fost dominat de două forme opuse de organizare socială care au avut, desigur, efectele lor asupra ritualurilor socialităţii. Aceste două forme consistau în viaţa de la curtea din monarhiile elenistice, cu funcţionarii lor, şi în transformarea ritualurilor civice precedente într-o riguroasă organizare colonială care s-a răspîndit pe întregul teritoriu al fostului Imperiu Persan, de la Afganistan şi India de nord la Egipt şi în Africa de Nord.

Convivialitatea regală macedoneană, pe care se bazează apoi cea a monarhiilor elenistice, reflectă tradiţii arhaice greceşti şi prin multe aspecte aminteşte de lumea homerică; deşi a adoptat apoi numeroase obiceiuri greceşti, cum ar fi cel de a benchetui culcaţi, ea a fost însă concepută la o scară mai largă. Monarhul şi „tovarăşii" săi constituiau o elită aristocratică ce mînca împreună, adesea cu mulţi invitaţi; hrana era oferită din abundenţă, şi macedonenii erau cunoscuţi ca mari băutori. Unele practici tradiţionale arată cum macedonenii au împrumutat şi adaptat obiceiuri greceşti. Printre aceste practici se număra, de pildă, regula conform căreia un om trebuia să fi vînat şi să fi ucis un mistreţ pentru a avea dreptul de a mînca întins şi nu aşezat (obicei ce reflectă deosebirea comună la greci între adulţi şi adolescenţi), sau folosirea trîmbiţei pentru a anunţa sfîrşitul *deipnon*-ului şi începutul banchetului[3]. Dispunerea sălii banchetului pentru acest tip de mari reuniuni nu este limpede; multe dintre marile edificii elenistice descoperite prezintă caractere ce sugerează dispunerea într-o singură sală a unor grupuri independente de paturi. Problema de a împăca tradiţia greacă a egalităţii dintre convivi cu realitatea unei curţi regale se

1. Ed.cit., p. 53 (n.t.).
2. Discuţia despre libertatea individului în Grecia antică începe deja cu Constant, 1819.
3. Pentru banchetele macedonene vezi Tomlinson, 1970; Borza, 1983.

exprimă prin două motive anecdotice contrastante: unul subliniază tradiţia „libertăţii cuvîntului" (*parrhesia*) pentru curteni în timpul simpozionului şi, în consecinţă, acceptarea din partea bunului rege a egalităţii invitaţilor lui; altul descrie litigiile, încăierările dintre beţivi şi chiar omorurile săvîrşite de monarh în furia lui regală, corupţia generată de putere şi imposibilitatea unei adevărate prietenii între persoane inegale.

Acesta este stilul de convivialitate caracteristic curţii elenistice, fără îndoială cu adaosul unor elemente persane. Regele şi demnitarii săi, desemnaţi cu titlul de „prieteni", constituiau un grup care adesea mînca împreună şi care afişa public luxul şi abundenţa regală; asemenea lux (*tryphe*) a devenit, după stilul persan, o virtute regală. Serbările religioase constituiau parade ostentative; ne-a rămas descrierea uneia dintre ele, organizată la Alexandria de către Ptolemeu Filadelful (Athenaios, 5, 196 şi urm.).[1] Ea cuprindea o extraordinară procesiune şi un banchet regal ţinut într-un pavilion construit ad-hoc, descris ca putînd să cuprindă 130 de paturi dispuse circular. Edificiul era decorat cu picturi, tapiserii, opere de artă şi arme ornamentale caracteristice sălilor de banchet; două sute de invitaţi erau adunaţi pe o sută de paturi de aur, alături de care erau aşezate două sute de tăvi cu trepied, tot de aur. Pe un pat special erau aşezate cupele pentru băut, de aur şi încrustate cu pietre preţioase. Valoarea totală a mobilierului se ridica la zece mii de taleri de argint, circa trei sute de mii de kilograme. Din păcate, banchetul propriu-zis nu este prezentat, nici nu avem descrierea modului în care au fost distribuite marile cantităţi de vin şi animalele sacrificiale etalate pe parcursul procesiunii; de altfel, în ciuda acestei componente, evenimentul era structurat în jurul ritualurilor tradiţionale ale ospeţelor comune greceşti. Alţi monarhi, poate, nu erau în stare să concureze cu bogăţia Ptolemeilor, dar viaţa lor de curte era modelată după acelaşi stil simpotic, organizînd şi ei asemenea etalări de opulenţă pe timpul serbărilor religioase.

Cît despre sfera privată, Athenaios o descrie în legătură cu banchetul de nuntă al unui bogat nobil macedonean (4, 128 şi urm.). Este vorba tot de un banchet după stilul grec, dar îmbogăţit cu forme de distracţie şi cadouri în vase de aur şi de argint, cadouri atît de luxoase, încît „oaspeţii căutau acum să cumpere case, pămînt şi sclavi". S-a susţinut adesea că vasele de aur şi de argint erau rare în perioada clasică şi au devenit un lucru obişnuit doar în epoca elenistică; desigur, posibilităţile mai mari ale macedonenilor de a-şi procura aur şi argint trebuie să le fi indus obiceiuri diferite, mai ales după ce cuceririle lui Alexandru au deschis drumul către rezervele de aur şi de argint ale Imperiului Persan; de asemenea, s-a emis ipoteza că declinul nivelului artistic al picturii de pe vasele greceşti poate fi legat de aceste

1. Studniczka, 1914.

transformări. Chiar dacă este adevărat că în perioada clasică a Greciei metalele prețioase erau destinate aproape exclusiv uzului religios și că luxul se răspîndește pe scară largă mai tîrziu, amploarea transformării produse în perioada elenistică nu trebuie supraevaluată. În secolul I î.Hr., Iuba din Mauritania afirmă că „pe durata întregii perioade macedonene vasele folosite la masă erau din ceramică" (Athenaios, 6, 229 c) și că folosirea aurului și a argintului trebuia atribuită unei recente inovații romane[1].

Noile cetăți grecești din perioada elenistică erau așezăminte coloniale într-un mediu străin, indiferent și uneori ostil; instituțiile lor reflectau, prin urmare, dorința de a menține și de a întări identitatea culturală a grupului. În vreme ce omul epocii clasice și-a găsit cea mai adevărată expresie în acțiunea politică și deci a tins să subordoneze orice alt aspect al vieții sale sociale acestui aspect al *polis*-ului, pentru a fi cetățean în perioada elenistică trebuia să aparții elitei culturale elenice; în jurul acestei noi concepții despre cetățenie s-au dezvoltat, evident, forme specifice de socialitate, iar banchetul civic ca experiență culturală a fost remodelat[2].

În acest proces, educația dobîndea o mare importanță. La sfîrșitul secolului al IV-lea, la Atena, intrarea în rîndul cetățenilor era organizată trecînd printr-o perioadă de inițiere, *efebia*, pe timpul căreia toți cetățenii bărbați între optsprezece și douăzeci de ani trebuiau să se înscrie la un curs de pregătire generală și militară sub controlul funcționarilor de stat; acești efebi alcătuiau clase de vîrstă care tindeau să se mențină de-a lungul ritualurilor meselor în comun. În cetățile elenistice, educația formală se făcea în gimnaziu, sub conducerea unui slujbaș de stat, gimnaziarhul; dreptul de acces la această educație era legat strîns de dreptul de cetățenie, astfel că multe dintre disputele privind revendicările dreptului deplin la cetățenie din partea comunităților ebraice rezidente în cetățile grecești sînt exprimate în discuțiile despre dreptul de acces la gimnaziu și despre problemele legate de datoria de a studia textele literare neevreiești și de obiceiul de a se antrena goi. Instituția gimnaziului se răspîndește, de-a lungul unui arc de timp semnificativ, pe arii largi; același regulament, alcătuit din 140 de norme de origine delfică, a fost găsit în gimnaziul din Ai Khanum, în Afganistan, în cel din insula Thera din Marea Egee, în Anatolia și în Egipt. Din acest motiv grupurile de efebi și de *neoi* se înmulțeau într-o nouă structură pe clase de vîrstă, nouă pentru acele țări în care se acorda multă importanță activităților sportive și cinegetice ale tinerilor.

1. Aceste scurte referiri nu reflectă pe deplin discuția începută de Vickers în 1985 asupra raportului dintre argint și ceramică.
2. Pentru această secțiune vezi în special partea a treia din Schmitt Pantel, 1983.

Și sistemul taxelor din perioada clasică a suferit transformări, atunci cînd cei bogați au fost încurajați, prin conferirea de funcții publice, să se întreacă în funcțiile civile și religioase cu acte de binefacere dedicate poporului. Cele mai răspîndite mărturii ale formelor de socialitate din această perioadă constau în decrete ce dictează regulile după care se desfășurau festivitățile religioase organizate pe cheltuiala unui bogat *euergetes* sau în texte ce omagiază un binefăcător pentru generozitatea sa. Asemenea acte de binefacere publică sînt adesea asemănătoare cu datoria de *sitesis* impusă atenianului bogat, întrucît sînt legate de un rol special deținut în cadrul funcțiilor publice sau al serbărilor religioase, dar s-au dezvoltat ulterior, cînd cei bogați au dorit să fie menționați în timpul donațiilor benefice și testamentare care prevedeau distribuirea periodică de hrană și ulei poporului sau un banchet funebru comemorativ[1]. Multe dintre aceste activități se desfășurau pe lîngă gimnaziu, sanctuare sau alte spații publice. Fenomenul evergetismului nu implică o alunecare spre o formă de clientelism în care săracii depind de bogați, ci reprezintă mai degrabă expresia unei comunități de valori. Evergetismul este considerat într-un fel obligatoriu și (cel puțin din punct de vedere ideologic) oferit în mod liber ca mediere între bogați și cetățenii obișnuiți, despărțiți de o prăpastie economică din ce în ce mai adîncă. Spiritul public, care nu a găsit loc în politică, se exprimă în etalarea și ritualizarea unei cheltuieli în beneficiul comunității. Cei care beneficiau de donații puteau face parte dintr-un grup exclusiv de slujbași, consilieri sau preoți; puteau să facă parte și dintr-un subgrup de cetățeni, de exemplu membrii tribului binefăcătorului. Dar, de foarte multe ori, întreaga comunitate era invitată la o *demothoinia*, sau ca să primească daruri. Limitele acestei generozități variau; uneori, ea era destinată tuturor celor care luau parte la o sărbătoare religioasă, alteori, dimpotrivă, îi cuprindea pe toți cetățenii de sex masculin ai *polis*-ului. Sclavii nu sînt niciodată explicit incluși, iar femeile primesc doar cadouri și nu sînt niciodată invitate la banchete. În mod normal totuși, invitația este adresată „tuturor", cetățeni de sex masculin, străini rezidenți și în trecere și uneori „romanilor"– considerați o categorie aparte –, adică italicilor. Aceste invitații exprimă perfect voința *polis*-ului de a aparține unei comunități culturale elenice mai vaste, deoarece invitația nu este adresată și non-grecilor, cu excepția categoriei privilegiate a „romanilor";

1. Importanța evergetismului este tema pe care se axează eseul lui Veyne, 1976, de unde vezi în special partea a doua. Despre evergetism și cultele funerare vezi Schmitt Pantel, 1982. Manifestarea extremă a acestei forme de convivialitate este cultul regal instituit de regele Antioh din Commagene la sfîrșitul secolului I î.Hr., care prevedea organizarea obligatorie pentru toți supușii săi a unei serii de banchete ce trebuiau să aibă loc pe vîrful muntelui în cinstea sa și a strămoșilor.

de fapt, chiar dacă cetățenii din alte cetăți grecești sînt primiți cu bunăvoință, țăranii din partea locului sînt excluși. În acest fel, cetățile noi din lumea greacă încercau să creeze, prin intermediul formelor culturale, un sentiment al apartenenței la comunitate care în perioadele precedente era spontan; să privim aceste practici doar din perspectiva continuității înseamnă să ignorăm elementele de noutate exprimate în universalizarea lor și în funcția lor schimbată.

Asociațiile bazate pe activitatea economică au existat dintotdeauna în *polis*-ul grecesc, dar, spre deosebire de lumea romană și de cetatea medievală, nu par să fi constituit un element semnificativ al structurii sociale; aceasta reflectă poate statutul social inferior al activităților comerciale și subordonarea sferei economice celei politice. Ocazional sînt menționate activitățile de cult ale unor grupuri, cum ar fi cel al meșteșugarilor în bronz sau al olarilor, dar va trebui să așteptăm perioada romană pentru ca asemenea asociații să apară în sfera publică. Anterior, importanța asociațiilor artizanale era în cea mai mare parte limitată la activitățile profesionale exterioare structurii civice; tocmai pentru că erau itineranți, medicii, cel puțin pînă în secolul al V-lea, păstraseră cultul lui Asclepios, centrele de pregătire profesională (în special pe insula Cos), o conștiință de sine ca grup profesional și jurămîntul lui Hippocrat. În perioada elenistică asistăm la apariția *technitai*-lor lui Dionysos, corporații de actori profesioniști ale căror activități sînt răspîndite în toate cetățile grecești. Acest fenomen, ca și existența grupurilor organizate de străini rezidenți, provenind din anumite zone ale Atenei și din alte cetăți, este expresia nu atît a structurii *polis*-ului, cît a nevoii de forme sociale care s-o transceandă. În mod analog, grupurile de origine militară, adesea cu un caracter specific național, erau o consecință firească a obiceiului de a angaja mercenari proveniți din Campania sau din alte regiuni, care adesea puteau să obțină cetățenia sau să se impună cetății[1].

Organizarea trasmiterii științei urma schema tradițională a organizării cultului, caracterizată de proprietatea în comun și de camaraderia creată de mesele luate împreună. Vechiul cadru al filosofiei din perioada socratică, așa cum l-a descris Platon, cu lecții publice și întîlniri private în casele aristocrației sau pe străzile Atenei, a cedat locul instituțiilor permanente mai consolidate, legate de gimnazii (Academia platonică), edificii publice (Stoa) ori sanctuare (Liceul aristotelic). Nucleul fiecăreia dintre aceste școli era format dintr-un grup de prieteni care foloseau un edificiu pentru întîlniri, lecții și cărți comune, chiar dacă proprietatea efectivă se afla în mîinile celui ce conducea școala. Ei ofereau sacrificii comune și mîncau regulat împreună. Analog, instituția de învățămînt creată de Ptolemeu Filadelful la Alexandria, Museul, era constituită dintr-un grup de savanți pe care îi legau participarea la

1. În ce privește asociațiile profesionale vezi Ziebarth, 1896; Poland, 1909.

celebrarea unui cult și viața comună în interiorul palatului și la masa regală. Aceea era perioada banchetelor înțelepților, unde se discutau probleme literare și filosofice, perioadă care a durat pînă în anul 145 î.Hr., cînd Ptolemeu al VIII-lea, exasperat, i-a alungat pe intelectuali de la curtea sa. Grădina lui Epicur oferă cel mai interesant exemplu al acestei vieți comunitare: discipolii trăiau împreună „o viață ascunsă" în casa maestrului, unde țineau un banchet lunar, în ziua de naștere a lui Epicur. Printre membrii grupului se numărau și femei măritate, și sclavi, atît bărbați, cît și femei. Era organizat ierarhic, asemenea unei secte mistice, pe trei niveluri: dascăli, asistenți și ucenici. Astfel, deși s-au refugiat din lumea *polis*-ului, discipolii lui Epicur nu puteau să se sustragă normelor sociale ale banchetului comun și ale cultului Maestrului ca erou[1].

Acestor norme li s-au sustras doar cinicii, a căror fugă din societate cuprindea și refuzul absolut al oricărei constrîngeri sociale. Însă concepția lor despre viața simplă nu a reușit să construiască o nouă structură în care să se integreze individul liber, întrucît era vorba de o răsturnare a formelor de socialitate de la care încercau să se sustragă. Cea mai interesantă lucrare filosofică a perioadei elenistice, *Republica*, scrisă de fondatorul școlii stoice, Zenon din Kition, în faza lui cinică expune elementele unui stat ideal opus celui din *Republica* platonică, unde omul înțelept respinge legăturile din cadrul *polis*-ului, pentru că nu aparține unei comunități reale, ci unei *cosmopolis* ideale de înțelepți. Asemenea răspunsuri reflectă dificultățile întîmpinate în încercarea de a se elibera de legăturile socialității definitorii pentru omul grec în orice perioadă a istoriei.

Referințe bibliografice

Ampolo, C., „Su alcuni mutamenti sociali nel Lazio tra l'VIII e il V secolo", in *Dialoghi di Archeologia*, IV-V, 1970-1971, pp. 37-68.

Bergquist, B., „Sympotic space: a functional aspect of Greek dining-rooms", in O. Murray (coord.), *Sympotica. The Papers of a Symposium on the Symposion*, Oxford, 1989.

Bielschowsky, A., *De Spartanorum syssitiis*, Breslau, 1869.

Börker, C., „Festbankett und griechische Architektur", in *Xenia*, IV, Konstanz, 1983.

Borza, E.N., „The symposium at Alexander's court", in *Ancient Macedonia III*, Papers read at the Third International Symposium held in Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, Thessaloniki, septembrie 1977, pp. 45-55.

Bowie, E.L., „Miles ludens? The problem pf martial exhortation in early Greek elegy", in Murray, *Sympotica* cit.

1. Teoria și practica prieteniei epicureene sînt discutate în capitolele 1 și 7 din Rist, 1972.

Bruit, L., „The meal at the Hyakinthia: ritual consumption and offering", in *ibidem*.

Burckhardt, J., *Griechische Kulturgeschichte*, Berlin, 1898-1902 (trad. it. *Storia della civilità greca*, 2 vol., Sansoni, Firenze, 1955).

Burkert, W., *Greek Religion, Archaic and Classical*, Oxford, 1985 (trad. it. *I Greci*, 2 vol., Jaca Book, Milano, 1984).

Calame, C., „La fonction du chœur lyrique", in *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, vol. I., Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1977, pp. 359-449.

Calhoun, G.M., *Athenian Clubs in Politics and Litigation*, Austin, 1913.

Constant, B., „De la liberté des anciens comparée à celle des modernes", in *De la liberté chez les modernes: écrits politiques*, M. Gauchet, Paris, 1980 (trad. it. *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Libreria edit. Canova, Treviso, 1954).

Cooper, F., Morris, S., „Dining in round buildings", in Murray, *Sympotica*, cit.

D'Agostino, B., „Grecs et «indigènes» sur la côte tyrrhénienne au VII siècle: la transmission des idéologies entre les élites sociales", in *Annales ESC*, 32, 1977, pp. 3-20.

Dentzer, J.-M., „Aux origines du banquet couché", in *Revue Archéologique*, 1971, pp. 215-258.

Idem, Le motif du banquet couché dans le Proche Orient et le monde grec du VII-ème au IV-ème siècle, École Française de Rome, Roma, 1982.

Detienne, M., Vernant, J.-P., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979 (trad. it. *La cucina del sacrificio în terra greca*, Boringhieri, Torino, 1982).

Engels, F., *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, trad. it. Benevento, 1885.

Fehr, B., „Entertainers at the symposion: the akletoi in the Archaic period", in Murray, *Sympotica*, cit.

Finsler, G., „Das homerische Königtum", in *Neue Jahrbücher*, 17, 1906, pp. 313-336; 393-412.

Foucault, M., *Histoire de la sexualité*, 2, „L'usage des plaisirs", Paris, 1984 (trad. it. *Storia della sessualità*, 2, „L'uso dei piaceri", Feltrinelli, Milano, 1984).

Fustel de Coulanges, N.-D., *La cité antique*, Paris, 1864 (trad. it. *La città antica*, Sansoni, Firenze, 1972).

Gentili, B., *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Laterza, Roma, Bari, 1984.

Gernet, L., „Frairies antiques", in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, pp. 21-61 (trad. it. *Antropologia della Grecia antica*, Mondadori, Milano, 1983, pp. 15-48).

Idem, „Sur le symbolisme politique: le Foyer commun", in *ibidem*, pp. 382-402 (trad. it. in *ibidem*, pp. 319-336).

Goldstein, M.S., *The Setting of the Ritual Meal in Greek Sanctuaries: 600-300 B.C.*, diss. Berkeley, 1978.

Henry, A.S., „Entertainment in the Prytaneion", in *Honours and Privileges in Athenian Decrees*, Hildesheim, 1983, pp. 262-290.

Hoepfner, W., *Das Pompeion und seine Nachfolgerbauten*, Berlin, 1976.

Humphreys, S.C., „Lycurgus of Butadae: an Athenian aristocrat", in J.W. Eadie, J. Ober (coord.), *The Craft of the Ancient Historian. Essays in honor of Chester G. Starr*, pp. 199-252.

Jeanmaire, H., *Couroi et Courètes*, Lille, 1939.

Lissarrague, F., *Un flot d'images. Une esthétique du banquet grec*, Paris, 1987 (trad. it. *L'immaginario del simposio greco*, Laterza, Roma, Bari, 1989).

Idem, „Around the krater: an aspect of banquet imagery", in Murray, *Sympotica*, cit.

Malkin, I., *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden, 1987.

Martin, J., *Symposion. Die Geschichte einer literarischen Form*, Paderborn, 1931.

Miller, S.G., *The Prytaneion, its Function and Architectural Form*, Berkeley, 1978.

Murray, O., „The symposion as social organisation", in R. Hagg (coord.), *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.: Tradition and Innovation*, Stockholm, 1983, pp. 195-199.

Idem, „La legge soloniana sulla hybris", in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 9, 1987, pp. 117-125.

Idem (coord.), *Sympotica. The Papers of a Symposium on the Symposion*, Oxford, 1989.

Idem, „The affair of the mysteries: democracy and the drinking group", in *ibidem*.

Nilsson, M.P., „Die Götter des Symposions", in *Opuscula Selecta*, 1, Lund, 1951, pp. 428-442.

Idem, „Die Grundlagen des spartanischen Lebens, Altersklassen und Sysskenien", in *Opuscula Selecta*, 2, Lund, 1952, pp. 826-849.

Pellizer, E., „Outlines of a morphology of sympotic entertainment", in Murray, *Sympotica*, cit.

Poland, F., *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig, 1909.

Reitzenstein, R., *Epigramm und Skolion*, Giessen, 1893.

Ribbeck, I., „KOLAX, eine ethologische Studie", in *Ahb, Sächs. Gesellschaft d. Wiss.*, 9, 1, Leipzig, 1883.

Rist, J.M., *Epicurus, an Introduction*, Cambridge, 1972 (trad. it. *Introduzione a Epicuro*, Mursia, Milano, 1978).

Rösler, W., *Dichter und Gruppe. Eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischer Lyrik am Beispiel Alkaios*, München, 1980.

Sahlins, M., *Stone Age Economics*, London, 1972 (trad. it. *Economia dell'età della pietra*, Bompiani, Milano, 1980).

Schmitt Pantel, P., „Les repas au Prytanée et à la Tholos dans l'Athènes classique. Sitesis, trophè, misthos: réflexions sur le mode de nourriture démocratique", in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 11, 1980, pp. 55-68.

Idem, „Evergétisme et mémoire du mort. A propos des fondations de banquets publics dans les cités grecques à l'époque hellénistique et romaine", in G. Gnoli, J.-P. Vernant (coord.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge-Paris, 1982, pp. 177-188.

Idem, La Cité au banquet, teză de licenţă din 1987.

Schwenk, C.J., *Athens in the Age of Alexander. The Dated Laws and Decrees of the „Lykourgan Era" 339-322 B.C.*, Chicago, 1985.

Studniczka, F., „Das Symposion Ptolemaios II nach der Beschreibung des Kallixeinos wieder hergestellt", in *Abh. Sächs. Gesellschaft d. Wiss.*, 30, 2, Leipzig, 1914, pp. 118-173.
Tecusan, M., „Logos sympotikos: patterns of the irrational in philosophical drinking. Plato outside the Symposium", in Murray, *Sympotica*, cit.
Tomlinson, R.A., „Ancient Macedonian symposia", în *Ancient Macedonia*, Papers read of the First International Symposium held in Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, Thessaloniki, august 1968, pp. 308-315.
van Groningen, B.A., *Pindare au banquet, les fragments des scholies édités avec un commentaire critique et explicatif*, Leiden, 1960.
Veblen, T., *The Theory of the Leisure Class*, New York, 1899 (trad. it. în *Opere*, ediţie îngrijită de F. De Domenico, introducere de F. Ferrarotti, UTET, Torino, 1969).
Vetta, M. (coord.), *Poesia e simposio nella Grecia antica, Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari, 1983).
Veyne, P., *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, 1976 (trad. it. *Il pane e il circo*, Il Mulino, Bologna, 1984).
Vickers, M., „Artful crafts: the influence of metalwork on Athenian painted pottery", in *Journal of Hellenic Studies*, 105, 1985, pp. 108-128.
von der Mühll, P., „Dar griechische Symposion", in Xenophon, *Das Gastmahl*, Berlin, 1957 (trad. it. în Vetta, *op.cit.*, pp. 3-28).
Ziebarth, E., *Das griechische Vereinswesen*, Leipzig, 1986.

Omul şi zeii

Mario Vegetti

Aristotel povesteşte că bătrînul înţelept Heraclit, adresîndu-se unor oaspeţi veniţi să-l viziteze şi care rămăseseră în prag, privindu-l cum se încălzeşte lîngă soba din bucătărie, îi invită să intre fără să şovăie: „şi aici, spuse, există zei" (*De partibus animalium*, 1, 5).

Anecdota aristotelică este semnificativă şi utilă în înţelegerea atitudinii religioase a omului grec din mai multe motive. Ea pune în lumină, în primul rînd, caracterul difuz al experienţei „sacrului", apropierea sa de momentele şi spaţiul vieţii cotidiene. Vatra, în jurul căreia familia se adună pentru a găti şi pentru a consuma hrana, este consacrat unei zeiţe, Hestia, care veghează la prosperitatea şi continuitatea vieţii familiale; fiecare nou-născut este purtat în jurul focului, pentru a consfinţi şi religios intrarea lui în spaţiul domestic.

În vorba înţeleaptă a lui Heraclit, această răspîndire a sacrului se prelungeşte într-o relaţie de familiaritate cu zeii ce caracterizează din plin experienţa religioasă greacă; aici zeul nu este îndepărtat şi inaccesibil, comunicarea cu el caracterizează, se poate spune, fiecare moment semnificativ al existenţei private şi sociale; se întîmplă destul de des să-i întîlnim imaginile, să-l întîlnim în practicile culturale care-i sînt dedicate, în povestea familială şi publică unde se conturează tramele dense ale unei simbolizări semnificative a existenţei, încît întrebarea de ce credeau grecii în zeii lor apare ca rău pusă. Ar trebui mai curînd să ne întrebăm cum ar fi fost posibil ca ei să nu creadă în zei, avînd în vedere că necredinţa ar fi implicat negarea unei mari părţi a experienţei cotidiene de viaţă.

La sentimentul omniprezenţei sacrului şi al familiarităţii cu zeii se adaugă, în contextul aristotelic al anecdotei, un al treilea caracter, care se referă în special la atitudinea intelectuală a filosofilor faţă de sfera divinului. Acesta este din ce în ce mai mult identificat ca principiu şi garant al ordinii, al regularităţii, al sensului lumii naturale (Aristotel a citat de fapt cuvintele lui Heraclit pentru a legitima studiul teoretic al naturii vii, un mediu cu siguranţă mai puţin nobil decît acela al cerurilor şi astrelor, mai îndepărtat de divinitate, dar guvernat şi el de legi ale ordinii şi valorii, deci şi el „plin de zei"). Această atitudine

filosofică nu contrastează, cel puţin în fond, cu caracterele experienţei religioase comune, dar cu siguranţă le prelungeşte într-o nouă concepţie ce transformă proximitatea şi familiaritatea divinului în imanenţa sa faţă de ordinea lumii.

Despre toate aceste trăsături ale experienţei religioase greceşti se va vorbi analitic mai departe. Pentru a-i înţelege totuşi aspectul fundamental şi aparent contradictoriu, acela de a fi o experienţă difuză şi pătrunzînd în toate straturile existenţei, dar în acelaşi timp, ca să spunem aşa, „uşoară", fără a opresa psihologic şi social, va trebui în primul rînd să recurgem la cîteva delimitări negative. Într-un cuvînt, va trebui să clarificăm ceea ce religia greacă *nu* este.

O religie fără dogme şi fără biserică

În primul rînd, aceasta nu se fundamentează pe nici o revelaţie „pozitivă" acordată oamenilor direct de către divinitate; nu are deci nici un fel de profet fondator, spre deosebire de marile religii monoteiste din bazinul Mediteranei, şi nu posedă nici o carte sfîntă care să enunţe adevărurile revelate şi să constituie baza unui sistem teologic. Absenţa Cărţii presupune absenţa corespunzătoare a unui grup de interpreţi specializaţi; în Grecia nu a existat niciodată o castă sacerdotală permanentă şi profesională (accesul la funcţiile sacerdotale fiind în principiu deschis oricărui cetăţean şi de obicei în mod provizoriu) şi cu atît mai puţin o biserică unificată, înţeleasă ca aparat ierarhic şi independent, autorizat să interpreteze adevărurile religioase şi să administreze practicile cultului. Nu au existat niciodată nici dogme de credinţă, a căror respectare să fie impusă şi supravegheată şi a căror încălcare să facă loc figurilor ereziei şi blasfemiei.

Acest sistem de absenţe se prelungeşte într-o tăcere deosebită, dar poate semnificativă. În ansamblul credinţelor şi poveştilor despre divinitate, cele referitoare la creaţia lumii şi a oamenilor nu au nici un rol central şi de fapt nu există decît în unele curente marginale şi sectare după cum vom vedea; în experienţa comună a existat dintotdeauna, în lume, o convieţuire între stirpea zeilor şi cea a oamenilor. Nu există, de asemenea (cu aceleaşi excepţii deja semnalate), nici o idee de „păcat originar" de care oamenii ar trebui în vreun fel purificaţi şi salvaţi; dacă nu se murdăreşte cu o vină şi o contaminare specifică, omul grec este în mod normal „pur" şi, ca atare, poate să acceadă liber la funcţiile sacre. Tot atît de marginală este, cel puţin la nivelul religiei publice, chestiunea supravieţuirii sufletului şi a salvării sale după moarte, chiar dacă aceasta va tinde să apară, după cum se va vedea, în contextul cultelor misterice şi iniţiatice.

Acest ansamblu de consideraţii negative face dificilă o discuţie pozitivă despre o „religie" greacă, cel puţin în sensul în care termenul

este folosit în contextul tradiţiilor monoteiste. În greacă nu există un cuvînt al cărui cîmp semantic să echivaleze propriu-zis cu termenul „religie". Termenul cel mai apropiat, *eusebeia*, este definit de preotul Euthyphron, protagonistul dialogului platonic omonim, cu „grija (*therapeia*) cuvenită faţă de zei"[1]. Această religiozitate constă deci în îndeplinirea riguroasă a ritualurilor cultuale prin care se exprimă respectul oamenilor faţă de divinitate, prin care li se dau zeilor cuvenitele semne de veneraţie şi deferenţă, constînd în primul rînd în ofrandele sacrificiale şi votive. O valoare la fel de slabă are echivalentul grec al cuvîntului „credinţă". În limba comună, expresia „a crede în zei" (*nomizein tous theous*) nu înseamnă atît o convingere raţională referitoare la existenţa lor (cum se va întîmpla în limbajul filosofic matur de mai tîrziu), cît „respectul", cinstirea în practicile de cult a divinităţii; *nomizein* va echivala deci în substanţă cu *therapeuein*, a dedica divinităţii îngrijirile rituale necesare.

Nucleul raportului dintre oameni şi zei, al „religiei" şi „credinţei" grecilor apare deci ca respectare a cultelor şi a ritualurilor prescrise de tradiţie. Aceasta nu trebuie totuşi să ne facă să ne gîndim la o ritualizare obsesivă ce afectează existenţa. Sarcasticul portret al superstiţiei (*deisidaimonia*) pe care filosoful Teofrast îl zugrăveşte în *Caracterele* sale (16) la sfîrşitul secolului al IV-lea î.Hr. este inspirat probabil de o atitudine răspîndită: superstiţiosul este acela care trăieşte chinuit de o continuă teroare faţă de puterea divină şi care-şi dedică în chip ridicol o mare parte din existenţă strădaniei de a obţine graţia prin intermediul riturilor, tentativei maniacale de a evita impietatea şi de a se purifica de orice posibilă culpă. Dar este vorba tocmai de un „personaj" de comedie; satira lui Teofrast nu lasă nici un dubiu asupra faptului că obsesia ritualistică nu a fost nici răspîndită, nici apreciată în contextul religiozităţii greceşti. Aceasta nu înseamnă că nu ar fi existat o profundă teamă faţă de divinitate şi faţă de puterea ei de a pedepsi greşelile oamenilor lovindu-i în timpul vieţii şi pedepsindu-i chiar şi pe urmaşii lor. Această teamă este bine reprezentată în întreaga experienţă culturală greacă din secolul al V-lea şi chiar în cel următor. Epicur, un filosof aproape contemporan cu Teofrast, considera că una dintre sarcinile fundamentale ale filosofiei, dacă se doreşte dobîndirea de către oameni a liniştii, ar trebui să consiste tocmai în a-i elibera de această frică de pedeapsa divină.

Ansamblul acestor atitudini, în toată complexitatea lui, poate fi ilustrat de o anecdotă naivă povestită de istoricul Herodot, care scrie în secolul al V-lea, dar se referă la domnia tiranului atenian Pisistrate (jumătatea secolului al VI-lea). Herodot povesteşte despre o stratagemă a lui Pisistrate pentru redobîndirea puterii pierdute în Atena: el îmbracă o fată în veşmintele Atenei şi îi dă armele acesteia, o aşază într-un car,

1. În Platon, *Opere*, II, ed.cit., p. 275 (n.t.).

însoțită de crainici care îndemnau poporul să-l reprimească pe tiran, fiind adus astfel în cetate de această zeiță protectoare a *polis*-ului. Viclenia îi reușește, iar Herodot este surprins de naivitatea atenienilor, care totuși, la fel și chiar în mai mare măsură decît alți greci, „erau mai isteți la cuget și departe de a fi gata să creadă orice prostie, [...] deosebit de neamurile barbare" (Istorii, 1, 60)[1].

Anecdota poate fi citită din două perspective diferite. Pe de o parte, familiaritatea grecilor cu zeii lor, obișnuința contactului cotidian cu imaginea lor explică cum de au putut atenienii „crede", ca într-o evidență imediată ce nu mai putea fi pusă la îndoială, în apariția Atenei în fruntea cortegiului lui Pisistrate sau cel puțin cum au putut să-și lase în chip convingător unii altora impresia de a fi crezut în această apariție. Dar acesta este un alt aspect, care subliniază caracterul „lejer" al credinței și deci nu dezminte, ci confirmă incredulitatea obișnuită atribuită de către Herodot grecilor. Aceeași familiaritate care induce „credința" le permite totodată lui Pisistrate și acoliților săi să pună la cale înșelătoria, falsificînd aparențele zeiței, fără prea mare teamă că ar comite un sacrilegiu și că s-ar expune astfel mîniei divine. Divinitatea este prea aproape de oameni, prea disponibilă pentru contactul cu ei, pentru a nu fi uneori transformată în instrument de joc, de înșelătorie, de viclenii iscusite. Credulitatea și incredulitatea, teama de divinitate și dezinvoltura față de ea sînt deci strîns împletite în atitudinea religioasă a grecilor; orice accentuare excesivă a unuia dintre cele două aspecte ar duce la răstălmăcirea lui radicală.

Această trăsătură specifică poate fi explicată numai întorcîndu-ne la geneza și la articularea figurilor sacrului și divinului în tradiția culturală greacă, care, datorită anumitor aspecte, nu are corespondent în alte universuri religioase.

Sacrul

Hieros, „sacru", este un cuvînt grecesc provenit poate dintr-o rădăcină indo-europeană ce are înțelesul de „puternic". Experiența greacă a sacrului în general (asemănătoare, în această privință, cu multe alte culturi) s-a născut probabil o dată cu sentimentul prezenței unor puteri supranaturale în locuri tainice (păduri, izvoare, peșteri, munți), în fenomenele naturale misterioase și înfricoșătoare (tunetul, furtuna), în momentele cruciale ale vieții (nașterea, moartea). Această experiență primară s-a articulat apoi în două direcții diferite, chiar dacă nu opuse. Pe de o parte, sacrul s-a teritorializat, legîndu-se de locurile „puternice", marcate de granițe precise, ale manifestării supranaturalului; aceste

1. Ed.cit., vol. I, p. 39 (n.t.).

locuri, închinate de acum înainte cultului puterilor divine care le locuiesc, se transformă treptat în sanctuare (*temenoi*) ce pot să adăpostească temple consacrate divinităților propriu-zise sau chiar să delimiteze alte spații de devoțiune (de exemplu, nimfele apelor sau mormintele „eroilor", adesea morminte de origine miceniană, devenite talismane care garantează prosperitatea familiilor și a comunității, ca legendarul „mormînt al lui Oedip" aflat în suburbia ateniană a Colonei). Delimitarea spațiilor sacre comportă o serie de interdicții și de tabuuri menite să apere de profanare și de abuz tot ceea ce se află în respectivele spații, în primul rînd receptaculul eventualei imagini divine, dar și jertfele de înduplecare închinate divinității și slujitorilor acesteia. Prin extindere, „sacrul" va fi deci considerat tot ceea ce e cuprins în incinta locului de cult sau e dedicat acestuia, ca victimele sacrificiale, formele tradiționale ale ritului, oficianții lui. În Grecia, teritorializarea sacrului nu ia niciodată forma tabuului cunoscută în alte părți: interdicțiile nu exclud niciodată relația cu oamenii, frecventarea, chiar regulată; dimpotrivă, o presupun organic, fiindcă nu există sacralitate în absența cultului colectiv. Așadar, respectul constitutiv al sacrului nu se transformă niciodată în teroarea fără cuvinte și fără imagine ce-l însoțește în alte culturi.

Pe de altă parte, „sacru" – de această dată în sensul larg, nu intensiv, ci extensiv al termenului – este pentru greci tot ceea ce emană de la puterile supranaturale și în mod specific din voințele divine. Sacre sînt deci și ordinea naturală, succesiunea anotimpurilor, a recoltelor, a zilei și nopții; la fel sînt și ordinea imuabilă a vieții sociale, succesiunea regulată a generațiilor asigurată prin căsătorii, nașteri, ritualuri de înmormîntare și de cinstire a morților, permanența comunităților politice și a sistemului puterilor.

În ambele accepții, experiența sacrului este deci în primul rînd aceea a unei puteri sau a unui ansamblu de puteri care intervin în procesele naturii și ale vieții și a căror intervenție poate fi, în mod inscrutabil, atît binevoitoare, principiu de ordine și de armonie naturală și socială, cît și perturbatoare, violentă, distructivă, în furtună ca și în boală și în moarte (limba greacă va continua să denumească „sacră" cea mai de neînțeles și tulburătoare dintre boli, *epilepsia*). Prin urmare, atitudinea față de sfera forțelor supranaturale va urmări cîștigarea bunăvoinței divine și exorcizarea violenței negative; ea va fi deci concepută, după cuvintele preotului Euthyphron al lui Platon, ca „grija pe care o au sclavii față de stăpîni" (*Euthyphron*, 13 d). Ritul de cîștigare a bunăvoinței – un act individual și colectiv care poate și trebuie să fie eficace dacă este efectuat corect, după procedura stabilită de tradiție, care se supune cu bucurie voinței căreia i se adresează – constă în primul rînd în jertfele de înduplecare, însoțite de invocare și rugăciune. Pentru greci, acestea includ dăruirea de bogății, libațiile, mărețele edificii de cult, dar în centrul lor stau darurile alimentare și

jertfa animală. În funcţie de divinitate şi de contextul social, sacrificiul, după cum vom vedea, poate să ia forme diverse; în orice caz, el exprimă renunţarea din partea grupului uman la o parte din resursele sale alimentare mai preţioase, pentru a le da puterilor divine, care prin această „îngrijire" ar trebui să fie îmbunate şi convinse să arate bunăvoinţă faţă de oameni.

Pentru ca ritualurile să fie eficiente – repetăm –, este decisiv ca ele să fie îndeplinite în moduri şi la momente stabilite de tradiţie; la origine, calendarul grec este deci, în primul rînd, ansamblul datelor rituale, iar numele lunilor vor rămîne întotdeauna legate de ceremoniile de cult care trebuie să se desfăşoare în acea perioadă a anului. Ceremonialul ritual, prin care se celebrează şi se asigură bunele relaţii dintre oameni şi puterile divine, este totodată, în mod firesc, un moment privilegiat de convieţuire a oamenilor, de autocelebrare a comunităţii lor; de el se leagă deci întotdeauna evenimentele mai semnificative ale societăţii greceşti, de la banchetul în comun la jocurile sportive, de la dansuri la procesiuni şi spectacole de teatru.

Dacă ritul – şi în primul rînd cel sacrificial – garantează bunul mers al relaţiei dintre oameni şi divinitate, această relaţie poate să fie, dimpotrivă, alterată şi perturbată.

Se poate întîmpla ca oamenii să încalce teritoriul sacrului, să-i violeze privilegiile şi să încalce normele divine ce reglementează ordinea socială. Acest lucru se întîmplă, de exemplu, în *Iliada*, cînd grecii o tîrăsc în sclavie pe fiica unui preot al lui Apollo, Chriseidis, consacrată de la naştere zeului şi socotită o parte din proprietatea sa; cînd Oedip comite gestul său paricid, murdărindu-se cu sîngele lui Laios; cînd, în vremurile vechi, familia Alcmeonizilor îi trimite la moarte pe Kylon şi pe discipolii săi care se refugiaseră ca rugători în templul Atenei (Herodot, 5, 71). În toate aceste cazuri s-a produs o „contaminare" (*miasma*), şi contaminare este ori de cîte ori se încalcă jurămintele făcute în numele zeilor, cînd se varsă sînge omenesc, cînd nu se respectă regulile ritualului. Contaminarea este o vină care merge dincolo de ordinea juridică şi morală; ea atrage asupra vinovatului răzbunarea divină şi se răspîndeşte atît în spaţiu, cuprinzînd comunitatea care-l găzduieşte (armata grecilor şi cetatea Tebei ispăşesc, prin „pestilenţa" trimisă de zei, vinovăţia lui Agamemnon şi a lui Oedip), cît şi în timp, atingîndu-i implacabil pe urmaşii celui contaminat, ca în cazul familiilor tragice ale Labdacizilor şi Atrizilor. Ideea de *miasma* are probabil origini materiale, semnificînd murdărie, necurăţenie, macularea celui care trăieşte sub sau în afara regulilor impuse de comunitatea lui socială; în sens propriu, ea apare pe mîinile murdare de sîngele omuciderii, în plăgile care-l acceptă pe cel ce poate fi imaginat ca lovit de o pedeapsă divină. Murdăria materială de la început tinde să se transforme în murdărie morală, devenind o metaforă a „culpei" şi a „blestemului" divin. Cel care este lovit de ea nu se poate apropia de sacru în practicile rituale şi trebuie să fie alungat din comunitate, care altfel riscă să fie contaminată. Un ecou al acestei situaţii există în ritualul extrem de vechi al *pharmakos*-ului, care prezintă neîndoielnice ramificaţii orientale: în fiecare an, comunitatea alege unul dintre membrii săi marginali, atins de un handicap fizic sau psihic, şi îl alungă din cetate, ducîndu-l cu alai la porţile cetăţii, cu scopul ca o dată cu el să fie alungate toate contaminările care pot exista în grupul social (putem vedea un ecou literar al ritualului în expulzarea lui Oedip, regele paricid şi incestuos, din cetatea Tebei, cu care se încheie *Oedip rege* al lui Sofocle).

Aşa cum la origine ideea de contaminare este materială, la fel de materială rămîne în forma rituală procedura de purificare (*katharsis*). Este vorba de o abluţiune efectuată cu apă (mai rar de o fumigaţie); aceasta vizează aducerea individului murdar, impur, la starea de curăţenie, deci de puritate, cerută de statutul său de cetăţean. Abluţiunea purificatoare se va efectua în toate cazurile în care omul se întîlneşte, chiar şi fără vină, cu fenomene potenţial contaminante, cum ar fi naşterea, moartea, sexul, boala. În cartea a noua a *Legilor*, Platon recomandă acest ritual şi în cazurile de omucidere involuntară sau legitimă; este necesară purificarea după un raport sexual înainte de a te apropia de obiectele de cult; în mod similar, va fi purificată casa în care s-a născut sau a murit cineva. În cazurile mai grave de *miasma*, ritualul va fi îndeplinit după indicaţiile conţinute în răspunsul cerut de la preoţii lui Apollo, zeul purificator prin excelenţă (*kathartes*).

În conştiinţa morală şi religioasă a sectelor, prelungită apoi în gîndirea filosofică, despre care vom vorbi ulterior, ideea purificării se dezvoltă în paralel cu concepţia vinovăţiei contaminante, inerentă condiţiei umane; întreaga viaţă va fi atunci înţeleasă ca un exerciţiu de purificare de corporalitate şi de viciile legate de aceasta, cu scopul de a pregăti dezlegarea salvatoare a elementelor spirituale, a sufletului de legăturile sale terestre. Dar dezvoltarea extremă a concepţiei despre *miasma* şi *katharsis* va afecta întotdeauna minorităţile religioase şi intelectuale marginale, chiar dacă influente, faţă de viaţa religioasă din societatea greacă.

Zeii, poeţii şi cetatea

Elementele prezentate pînă aici nu sînt specifice culturii greceşti, întrucît se regăsesc în forme destul de asemănătoare în experienţa religioasă a altor popoare de cultură tradiţională şi nu pot constitui deci profilul şi cadrul unitar al unui univers religios propriu-zis. Această specificitate şi această unificare a religiosului sînt mai degrabă produsul a doi factori culturali specific greceşti: poezia epică în primul rînd (în care *Iliada* lui Homer şi *Teogonia* lui Hesiod joacă un rol

decisiv) şi, în al doilea rînd, arta figurativă, care din acest punct de vedere constituie complementul iconografic al poeziei.

Epopeea ia naştere, fără îndoială, din poveştile mitice tradiţionale despre divinităţi şi despre puterile supranaturale care locuiesc în lume şi care o stăpînesc. Anonime, omniprezente, repetate şi învăţate din generaţie în generaţie, aceste poveşti – un fel de vast catalog al imaginarului religios – formează ansamblul ştiinţei sociale asupra zeilor, credibilă şi convingătoare în mod imediat, care nu suscită întrebări tocmai datorită caracterului anonim, răspîndirii în timp şi spaţiu şi vechimii imemoriale a originilor sale. Dar, din cauza aceloraşi caracteristici, politeismul care emană din masa amestecată a poveştilor mitologice este haotic, confuz, lipsit de o formă comprehensibilă şi controlabilă „cu ochiul liber". Apariţia poeziei epice – *Iliada* în primul rînd, chiar dacă nu lipsesc probabil unele precedente miceniene – constituie înainte de toate o operaţie de selecţie şi de ordonare a materialului; este conferirea unei forme organice şi vizibile sferei divinului, care de acum va păstra pentru totdeauna această formă. Aici deci – în politeismul antropomorfic şi ordonat după raporturi funcţionale de putere precise din *Iliada* – se află semnul unei revoluţii intelectuale extraordinare, care modelează religia greacă în ceea ce va rămîne forma ei istorică. Poezia epică menţine totuşi şi chiar întăreşte cu eficienţa marii literaturi caracteristicile fundamentale ale povestirilor mitologice. Ea rămîne o poveste care narează fapte ale zeilor, numind locurile unde s-au petrecut ele, caracterizîndu-i pe protagonişti ca pe nişte indivizi înzestraţi cu un nume, o personalitate şi trăsături specifice; personaje narative deci, nu abstracţii conceptuale şi metafizice şi nici figuri totemice. Cînd Hesiod va încerca ulterior să pună ordine în universul religios homeric, compunînd, cu *Teogonia*, ceea ce a fost primul şi în fond singurul „manual" religios grec, nu va putea decît să pornească de la această experienţă de bază; raporturile dintre personajele-zei nu vor fi deci reglementate după trama conceptelor şi constrîngerilor teologice, ci după ordinea genealogică a generaţiilor şi după alternările la putere, ordine caracteristică legăturilor dintre individualităţi singulare, care trăiesc şi acţionează.

Gestul fondator al epicii, privirea sa configurînd universul divinităţii în forma povestirii antropomorfice, va fi pus în legătură cu cultura aristocraţiei greceşti ocupată cu expediţia de colonizare a Asiei Mici. În epopee, această aristocraţie se autocelebrează, îşi glorifică propriile origini şi proprii eroi şi, totodată, dă formă prin proiecţie propriilor divinităţi; zeii săi nu derivă atît din cultul sau din învăţăturile preoţilor, cum scrie Snell, cît „au fost creaţi prin cînt, o dată cu eroii".

Dimensiunea proiectivă a formării universului divin în poezia epică, în acelaşi timp cu formarea eroilor aristocratici, defineşte în mod durabil caracterele sale figurative. Zeii apar reprezentaţi ca eroi aduşi la limita maximă a excelenţei (*arete*) prin frumuseţe, inteligenţă, putere, prin caracterul constant şi permanenţa unor astfel de calităţi, prin nemurire; aceasta presupune totodată, în mod firesc, o transcendere a condiţiei umane, un prag de nedepăşit care-i desparte pe zei de eroi mai mult decît sînt aceştia din urmă despărţiţi prin calităţile lor excepţionale de restul oamenilor.

Acest prag este impus de caracterul proiectiv care domină imaginarul poetic ce produce divinităţile homerice; pragul tinde totuşi să fie mereu depăşit, în virtutea aceleiaşi atitudini intelectuale care l-a determinat. Actul ce configurează universul divin rămîne „artistic", deci într-o anumită măsură „artificial", originea lui estetizantă şi liniştitoare stabileşte un raport de oglindire reciprocă între firea muritoare a eroului aristocratic şi aceea nemuritoare a zeilor săi. Pragul este depăşit în primul rînd în genealogie, care le garantează eroilor o descendenţă şi o rudenie divină datorită unirii repetate a zeilor şi zeiţelor cu muritorii, ceea ce dă naştere familiilor aristocratice greceşti. Sînt apoi raporturile constante dintre zei şi oameni, pe care primii îi frecventează asiduu, fiind legaţi de ei prin relaţii de rudenie, de dragoste sau, dimpotrivă, de aversiune, dacă nu de aceeaşi necesitate de a reclama mereu omagiile care li se datorează în calitate de stăpîni cu putere extraordinară. Rezultă de aici acea împletire şi acel amestec continuu între lumea zeilor şi cea umană care sînt o caracteristică frapantă a *Iliadei* şi, după ea, a imaginarului religios al grecilor. De aici şi obişnuinţa raportului cu zeii, familiaritatea cu prezenţa lor, atribuirea unor trăsături specific umane zeilor: ei pot să-i rănească pe eroi şi să fie răniţi de aceştia pe cîmpul de luptă, cunosc dragostea, gelozia, invidia şi orice altă pasiune caracteristică oamenilor. Toate acestea fac ca zeii, deşi temuţi pentru puterea lor deosebită, să poată fi priviţi şi cu ironia şi uneori cu sarcasmul cuvenit slăbiciunilor omeneşti; astfel, *Iliada*, poemul fondator al universului religios, a putut fi definită în acelaşi timp, în mod paradoxal dar nu lipsit de temei, drept „cel mai nereligios dintre toate poemele" (P. Mazon).

De acest lucru era perfect conştient Platon, care deplîngea în cartea a treia a *Republicii* faptul că zeii din *Iliada* au fost reprezentaţi rîzînd, plîngînd sau ca victime ale dorinţei erotice: „Trebuie contenit cu povestirea unor astfel de mituri, ca nu cumva să le dea tinerilor o straşnică pornire spre rău" (3, 391 şi urm.)[1]. Educatorul Platon propune deci să se amendeze paginile religioase ale epopeii sau, chiar mai rău, propune ca Homer şi discipolii săi să fie alungaţi din noul *polis*, cu toate poemele lor periculoase (*Republica*, cartea a X-a). Dar programul lui Platon nu va avea succes şi experienţa religioasă a grecilor va continua să fie modelată de textele poeziei epice care le-au întemeiat cultura.

Politeismul antropomorfic, în care divinitatea este văzută în primul rînd ca personaj concret al unei poveşti şi apoi devine vizibilă prin

1. În Platon, *Opere*, ed.cit., vol. V, p. 164 (n.t.).

intermediul figurației care o ilustrează, comportă o serie de consecințe importante. Pe de o parte, aceasta exclude omnipotența și, într-un anumit sens, omnisciența, atît ale fiecărui zeu în parte, cît și ale zeului suprem, Zeus. Acolo unde este atotputernicie nu există, evident, poveste, fiindcă povestea presupune o multitudine de actanți, a căror putere și ale căror intenții se limitează și se condiționează reciproc, producînd intriga narativă: Zeus nu putea hotărî pe loc și singur deznodămîntul războiului troian fără să aibă de întîmpinat opoziții, fără să ajungă la compromisuri, să ticluiască planuri complexe, deși era cel mai puternic dintre zei.

Pe de altă parte, ceea ce-i desparte pe zei de oameni este, desigur, înainte de toate, puterea lor: ei sînt, de departe, „cei mai puternici". Puterea lor decurge fie din experiența primordială a existenței puterilor supranaturale în lucrarea lumii, fie din actul poetic de înfățișare a divinității prin intermediul unei proiecții la limita calităților eroice. Zeii sînt deosebiți prin domeniul specific asupra căruia își exercită puterea, chiar dacă, nefiind vorba despre abstracții conceptuale, ci de personaje concrete, ei sînt de regulă figuri multifuncționale, a căror putere se extinde adesea la o multitudine de sectoare, ce se împletesc și se suprapun. În ansamblu, în acest imaginar religios, așa cum a scris Dumézil, „conceptele, imaginile și acțiunile se articulează și formează, prin legăturile lor, un fel de rețea în care, în principiu, orice materie a experienței poate fi luată și distribuită".

Multitudinea de funcții se exprimă în multitudinea de apelative specifice de care este însoțit numele fiecărei divinități, atunci cînd aceasta este invocată în legătură cu diferitele domenii unde se exercită puterea și tutela ei. Există astfel un Zeus al jurămintelor, un Zeus al granițelor, un Zeus protector al rugătorilor și al oaspeților, un Zeus al ploii și al fulgerului. Dar dincolo de această pluralitate de funcții, figura zeului își menține focalizarea și individualitatea proprii, care nu rezultă din situarea într-un sistem teologic, ci din trama narativă care-l identifică drept personaj (există totuși excepții, cînd numele unuia dintre zeii Olimpului homeric se suprapune peste unele figuri cultuale preexistente dificil de identificat; este cazul Artemidei, zeița fecioară a vînătorii în universul poetic, dar legată de pildă, la Efes, de un cult al mamei de origine orientală).

Această focalizare poate fi ilustrată pe scurt de cele douăsprezece mari divinități ale Olimpului. Zeus este principiul suveranității legale, ce reunește în el puterea și dreptatea și acționează ca garant universal al ordinii în lume și în societate mulțumită atotputerniciei lui. Acesta este, de altfel, temeiul puterii lui Zeus, care nu e primordială, ci este cucerită datorită unei serii de acte eroice. După genealogia lui Hesiod (secolele VIII-VII î.Hr.), Zeus ar fi pus capăt unei dinastii divine de origine nocturnă și haotică, avîndu-l ca ultim descendent pe tatăl său, Cronos, care-și devora copii. Scăpat de furia paternă grație vicleniei

mamei sale, Rhea, Zeus l-ar fi detronat pe Cronos, devenind regele zeilor; noua dinastie cerească și olimpică își va afirma definitiv puterea datorită războiului victorios purtat de Zeus împotriva divinităților htonice și primitive, numite titani, legate de lumea haotică a lui Cronos. O dată cu domnia lui Zeus, se obține deci în cele din urmă o delimitare clară între cer și pămînt, lumină și întuneric și se garantează armonioasa succesiune a generațiilor. Soția lui, Hera, în calitate de protectoare a căsătoriei, a unirii capabile să dea naștere unei descendențe legitime în sînul familiei, este legată chiar de societatea umană și de civilizație, pe care o împiedică să recadă în sălbăticia lipsită de legi a stării de natură.

Fratele lui Zeus, Poseidon, este o divinitate străveche și puternică, a cărei origine miceniană este limpede. În universul homeric, el este într-un anumit fel marginalizat; dacă lui Zeus îi revine stăpînirea cerului și a pămîntului, lui Poseidon îi revine puterea asupra abisurilor oceanului și ale subsolului, care-l fac stăpînul furtunilor și al cutremurelor. Zeu de temut, el va rămîne mereu, în calitatea lui de protector al marinarilor, foarte apropiat de această dimensiune fundamentală a experienței grecești. Dintre fiicele lui Zeus, preferata este Atena, fecioara pe care el a născut-o singur, fără intervenția elementului feminin, și care reprezintă deci în lumea sexului din care face parte principiul patriarhal, valoarea masculină, în măsura în care aceasta poate fi împărtășită cu femeia. În acest sens, Atena este depozitara inteligenței practice care protejează atît munca artizanilor, cît și pe cea tipic feminină, a țesutului. Reprezentată de obicei în armură hoplitică, Atena este în plus *promachos*, călăuză și ocrotitoare a războinicilor. În această dublă calitate, ea este înălțată la rolul de zeiță protectoare a *polis*-ului atenian, legată mai ales de soarta cetății, și constituie obiectul unei venerații speciale (există, de altfel, multe divinități protectoare feminine, ca Hera la Samos și Artemis la Efes; aceasta se poate explica prin calitatea lor de doici, garante ale fecundității și prosperității populației, la care se poate adăuga cea de protectoare în lupte).

Dintre ceilalți copii ai lui Zeus, un rol extraordinar va avea Apollo. Important zeu solar, la origine și războinic, Apollo va dobîndi din ce în ce mai mult trăsăturile unui zeu al luminii purificator și vindecător. Înzestrat cu darul principal al înțelepciunii, Apollo cunoaște viitorul și din acest motiv este stăpînul marilor sanctuare oraculare, ca acela de la Delfi; legat de muzică și de poezie, deci de dimensiunea culturală esențială a civilizației grecești, asigurînd armonia, frumusețea, ordinea estetic definită a lumii, Apollo va rămîne divinitatea „filosofică" prin excelență. Pentru toate aceste motive, în epoca veche prestigiul său îl va umbri uneori chiar și pe cel al lui Zeus.

O altă mare zeitate antică greacă formează cu Apollo o pereche bipolară: Dionysos, căruia grecii îi atribuie însă origini orientale. Zeu al vinului, Dionysos este legat de experiența beției, a delirului, a

nebuniei; el domină zona obscură, care precedă ordinea existenței civilizate, în care se stabilesc legături imediate între oameni, animale și natură. Cultul lui, care preferă muntele și pădurea și atrage femeile și barbarii, este adesea perceput ca subversiv față de ordinea constituită a *polis*-ului; marginal în poezia epică, unde predomină imaginea eroică a divinității, Dionysos devine, dimpotrivă, divinitatea protectoare a poeziei tragice. Este adesea văzut în opoziție cu ordinea și armonia proprii lui Apollo, ca figură a Celuilalt – celălalt aspect al sacrului, nu stabil și regulat, ci tulburător și greu de sesizat. Totuși, experiența religioasă greacă se străduiește să integreze fără conflicte aceste două aspecte. În același sanctuar de la Delfi, Dionysos a fost venerat alături de Apollo, ca frate al lui; în religia cetății a existat tendința de a-i lăsa lui Dionysos un loc propriu și un rol specific în cadrul sărbătorilor, în momentele de carnaval, cînd vinul este stăpîn, și mai ales în festivalurile teatrale, destinate să facă comprehensibile și acceptabile în ordinea socială alteritatea dionisiacă și dimensiunile experienței pe care acesta le reprezintă.

Trei divinități feminine și trei divinități masculine completează panteonul grec. Artemis, sora geamănă a lui Apollo, este o zeiță virgină legată de spațiile din afara cetății, ca pădurea, unde îi place să vîneze cu arcul și săgețile, spre deosebire de Atena, instalată, cu armura ei hoplitică, în centrul cetății. Artemis este legată de cultul feminin, patronează riturile tinerelor femei în trecerea lor de la condiția de fecioare la aceea de femei măritate, protejînd în plus nașterile.

Foarte diferită este natura Afroditei, zeița sexualității și a nașterii, înrudită probabil cu marile zeițe orientale ale fecundității. Legată de experiența dorinței erotice (este mama lui Eros), Afrodita rămîne străină de zona familială și conjugală; asociată dimensiunii incontrolabile și primordiale a sexualității, ea se definește deci, sub anumite aspecte, în opoziție polară cu fecunditatea reglementată de matrimoniu, reprezentată de Hera.

Legată de fertilitatea pămîntului și de ciclurile naturii, Demetra poate fi din acest punct de vedere alăturată din acest punct de vedere lui Dionysos; domeniul ei este însă asociat nu vinului, ci culturii cerealelor și se află deci chiar la originile civilizației agricole. Prin mitul Persefonei, fiica Demetrei, răpită de Hades și dusă în adîncul pămîntului, unde se află regatul morții și al tenebrelor, și redată apoi, la intervenția mamei sale, în fiecare primăvară luminii soarelui, se celebrează succesiunea anotimpurilor și a lunilor, de la semănat la recoltat, dar și, mai general, ciclul nașterilor și al morților. Aceste aspecte fac din Demetra o divinitate legată mai ales de cultele feminine. Alternanța dintre Demetra și Persefona le asigură în plus, după cum vom vedea, un rol central în Misterele Eleusine.

Cît despre trinitatea masculină, aceasta include o divinitate cu caracteristici foarte speciale, Hermes, care întruchipează figura mesagerului

și a călătorului; zeu mobil, legat de drum și de spațiile deschise, Hermes semnifică în plus trecerea din lumea celor vii în lumea celor morți, deoarece are misiunea de a conduce în lumea de dincolo sufletele defuncților. Capacitatea de a stabili schimburi și contacte, mobilitatea de călător fac din el un zeu întemeietor atît al comerțului, cît și al culturii, ca artă a comunicării și înțelegerii între oameni.

La polul opus se află Hefaistos, divinitate a meșteșugurilor legată de spațiile închise ale atelierului și ale focului fierarului, expresie a puterii de transformare și de creație a tehnicii. În cultul meșteșugarilor, Hefaistos este legat adesea de Atena. Soția lui este totuși Afrodita – o căsătorie care asociază fecunditatea sexuală a naturii cu productivitatea artificială a tehnicii. Dar Afrodita nu recunoaște legătura căsătoriei, preferînd, în locul harnicului Hefaistos, forța primordială, războinică și distrugătoare a lui Ares; zeu al războiului, temut zeu al cîmpului de luptă, Ares este legat în special de valoarea eroică a luptelor homerice, prin dimensiunea sa de furie și de impuls ucigaș incontrolabil.

Panteonul grecesc cuprinde, firește, și alte divinități în afară de cei doisprezece mari zei. Fiecare dintre aceste divinități mai mici este destul de veche, ca deja citatul Hades, zeul infernului și al morții, Hestia, Eros și Persefona. Altele se vor adăuga în epoca clasică, ca urmare a unui proces tipic de conceptualizare moralizatoare, pe fond juridic și politic, a universului religios specific epocii arhaice. Pe măsură ce acesta apare ca inadecvat, în personalizarea lui narativă și iconică, pentru a exprima complexitatea crescîndă a experienței sociale, i se adaugă figuri noi, derivate nu din conformația poetică originară a lumii poveștilor mitologice, ci direct din abstracția, din sublimarea valorilor și problemelor noii realități colective. Apar astfel divinități ca Dike, Justiția, imaginată ca fiică a lui Zeus pentru a reprezenta directa implicare în garantarea valorilor etico-politice ale coexistenței sociale – sau Eirene, Pacea, o divinitate care exprimă nevoia de armonie în interiorul și în afara *polis*-ului – sau, mai tîrziu, Tyche, Fortuna, al cărei cult va deveni destul de important în epoca elenistică confruntată cu experiența răspîndită a insecurității personale și colective.

Tot în epoca elenistică, contactele cu culturile religioase străine, în special cu cea egipteană, au determinat intrarea în panteonul grecesc a unor zeități străine, asimilate totuși, pe cale sincretică, celor în mod tradițional familiare; astfel, Amon va fi unificat cu Zeus, venerat uneori cu acest dublu nume, Isis cu Demetra, iar Osiris cu Dionysos.

Înainte de toate acestea însă vechile divinități ale Olimpului homeric cunoscuseră o altă transformare hotărîtoare; ele fuseseră integrate în orizontul *polis*-ului, devenind în sens propriu reprezentante ale unei religii civice și politizate. Apariția în Grecia clasică a unui organism social și politic atotcuprinzător, capabil să restructureze experiența colectivă și modurile de viață publică și privată – *polis*-ul – nu putea să nu modifice forma raportului dintre oameni și zei și rolul acestora

din urmă raportat la existenţa umană. Divinităţile olimpiene, integrate în spaţiile sociale ale vieţii publice, sînt chemate să-şi aducă, la fel ca orice cetăţean activ, contribuţia la viaţa cetăţii oamenilor. Această contribuţie, care va fi răsplătită apoi prin practici cultuale devenite normă, legiferate şi finanţate de comunitatea politică, va consta înainte de toate în asigurarea protecţiei şi prosperităţii *polis*-ului, sarcină ce-i revine în primul rînd divinităţii protectoare, şi apoi în sfaturi, asistenţă şi garantarea activităţilor. Nu există război sau întemeiere a unei colonii, promulgare de legi sau tratate, încheiere de căsătorie sau contract care să nu fie puse sub protecţia unei divinităţi, a cărei asistenţă este invocată prin actele potrivite de cult şi cuvenitele practici sacrificiale; nu există, mai ales, nici un element de convieţuire între cetăţeni, de la serbare pînă la adunare publică, care să nu fie consacrat divinităţii de la care se aşteaptă bunăvoinţă şi garanţie.

Convieţuirea oamenilor cu zeii îşi găseşte locul privilegiat în ospitalitatea pe care cetatea o asigură zeităţilor ei prin intermediul reprezentărilor statuare: aflat în centrul cetăţii, în inima spaţiului ei public şi foarte vizibil din orice punct al *polis*-ului, templul este deschis publicului şi constituie o proprietate comună a cetăţenilor. Comunitatea cultuală reunită prin frecventarea templului şi practicile rituale care-i sînt asociate se identifică cu corpul civic şi reprezintă un moment puternic al coeziunii sale, astfel încît unitatea cetăţenilor este consolidată, asigurată de raportul lor comun cu zeitatea. Astfel, Hestia, zeiţa care veghează vatra comună a *polis*-ului, poate fi identificată cu „însăşi legalitatea" cetăţii (Xenofon, *Helenicele*, 2, 3, 52).

Tocmai din acest motiv, funcţiile sacerdotale, colegiile de preoţi (*hiereis*) care administrează templele şi conduc cultul nu pot fi considerate roluri profesionale permanente şi structuri separate ale corpului civic. Adeseori funcţiile sacerdotale, cum ar fi magistraturile, sînt desemnate prin alegeri sau prin tragere la sorţi şi, de altfel, chiar magistraţii *polis*-ului, ca arhonţii atenieni şi eforii spartani, îndeplinesc direct funcţii sacre. Dar şi cînd există sacerdoţii ereditare, ca acelea ale familiilor ateniene ale Buzigilor şi ale Praxiergizilor, acestea sînt oricum supuse controlului public al cetăţii; în calitate de păstrători ai cultului şi ai proprietăţii divine, prin urmare comune, ei trebuie să dea socoteală înaintea cetăţii de activitatea lor la sfîrşitul mandatului, care este în orice caz temporar şi revocabil. De altfel, sacerdoţilor nu li se poate cere – date fiind însuşirile specifice ale religiei greceşti – nici o competenţă teologică specială, dincolo de patrimoniul mitico-ritual cunoscut de orice cetăţean; din punct de vedere moral, va fi suficient ca ei să nu fie atinşi de vreo dezonoare şi să efectueze practicile de purificare necesare înainte de a trece la îndeplinirea ritualurilor şi sacrificiilor.

Sacrificiul închinat divinităţilor olimpice constituie, cu siguranţă momentul esenţial a ceea ce Platon defineşte drept „prietenia dintre

oameni şi zei" (*Banchetul*, 188 c) şi deci, totodată, acela al armoniei politice dintre oameni pe care divinitatea este menită s-o asigure. În centrul practicii sacrificiale stă, după cum s-a spus, actul ofertei de îmbunare adresat puterii divine. Dar în elaborarea mitologică a grecilor şi în ritualizarea sacrificiului practicată de ei există ceva mai specific. Conform mitului, la originea sacrificiului stă o înşelătorie, urzită de Prometeu, care le-a dat oamenilor părţile comestibile din carnea animalelor, lăsîndu-le zeilor doar părţile necomestibile, destinate să fie arse şi transformate în fum. Această înşelătorie a pus capăt deprinderii iniţiale a oamenilor de a mînca împreună cu zeii şi le-a rezervat celor două grupuri un regim alimentar diferit: fum şi miresme pentru zeii nemuritori, alimentaţie cu carne, legată de mortalitate, pentru fiinţele umane. Ruptura produsă de Prometeu nu este anulată prin actul sacrificial – deoarece întoarcerea la convivialitatea originară nu mai este posibilă –, ci refăcută în mod armonios. Zeii sînt prezenţi la sacrificiu şi se bucură de el; oamenii au dezlegarea să mănînce carne, întrucît provine de la animale, a căror ucidere este permisă, ferită de contaminare, în virtutea consacrării cultului divin. Ritului sacrificial îi urmează deci banchetul, o masă comună unde repartizarea cărnurilor decretează şi legitimează ierarhiile sociale, părţile cele mai bune revenindu-le magistraţilor, preoţilor, cetăţenilor celor mai iluştri. Ritul sacrificial şi banchetul care-i urmează au loc într-o ambianţă festivă; Panateneele ateniene, de exemplu, înfăţişate în frizele Parthenonului, reprezintă unul dintre cele mai extraordinare exemple de autocelebrare a corpului social, de punere în spectacol a concordiei şi armoniei care domnesc atît între membrii săi, cît şi între el şi zeităţile sale. „Dar zeii, milostivi faţă de neamul omenesc, ursit din firea sa la muncă, scrie Platon, ne-au hărăzit, ca răgazuri de odihnă, sărbătorile întocmite în cinstea lor. Ei au vrut ca Muzele, Apollo, şeful lor, şi Bacchus să-i celebreze împreună cu noi" (*Legile*, 2, 653)[1].

Răgazuri nu rare, de altfel, dacă ne gîndim că în Atena secolului al V-lea aproximativ o sută de zile pe an erau dedicate diferitelor serbări care însoţeau riturile sacrificiale.

Caracterul public, festiv, solar al sacrificiului oferit divinităţilor olimpice este şi mai accentuat, prin contrast, faţă de aspectele riturilor sacrificiale dedicate puterilor infernale, telurice, legate de lumea morţilor, care se menţin, chiar dacă în poziţii marginale, şi în perioada clasică a *polis*-ului. Acestea se desfăşoară de regulă în obscuritatea nopţii, fără să beneficieze de un altar construit şi vizibil pentru toţi, ci direct pe pămîntul gol; se practică în mod normal holocaustul, adică arderea în întregime a victimei sacrificiale, astfel încît să nu mai rămînă părţi disponibile pentru masa comună. Este vorba deci, în ansamblu, de un

1. Ed.cit., p. 69 (n.t.).

ritual apotropaic, de îndepărtare și aversiune, mai degrabă decît de contact și de pacificare armonioasă între grupul uman și divinitățile care-l protejează.

Această lovitură obscură a ritului sacrificial aruncă de altfel o lumină rapidă asupra unei dimensiuni a experienței religioase grecești, un nod de probleme existențiale legate de teama de moarte, de spaima de invizibil și de necunoscut, pentru care religia olimpiană, atît în perioada ei „eroică", cît și în metamorfozele ei politice ulterioare, nu poate să dea răspunsuri liniștitoare, nici să ofere forme de înțelegere și de control. Pe acest teren – terenul dificil al destinului individual și al angoasei legate de precaritatea lui – se regăsesc limitele unei religiozități legate în întregime de proiectarea unei dimensiuni publice, sociale, comunitare. Aceasta va fi apoi integrată în diverse forme de raportul cu sacrul, care constituie o parte subterană, dar nu mai puțin importantă sub anumite aspecte, a religiozității omului grec.

Misterele și sectele

Zeul infernului și al morților, Hades, este pentru greci o divinitate fără templu și fără cult. Tocmai această excludere a sa din sfera vizibilității olimpiene, împreună cu teroarea suscitată de lumea invizibilului, a indicibilului, a ceea ce este contaminant, creează necesitatea unei experiențe religioase diferite, îndepărtată de spațiile și de modurile cultului public și diurn. Din această exigență se naște forma religiozității misterice (termenul *mysteria* derivă din *mystes*, inițiat, și exprimă secretul de care aceste culte sînt învăluite, obligația ca participanții la ele, adică inițiații, să păstreze tăcerea în legătură cu ce au făcut și au văzut în timpul riturilor). Trebuie să clarificăm însă o ambiguitate care poate fi foarte ușor asociată caracterului inițiatic și secret al cultelor misterice. Acestea nu sînt de fapt rezervate unei minorități exclusive și sectare: orice cetățean poate fi inițiat și, de obicei, chiar este; în plus, sînt admiși și indivizii excluși de regulă de la cultele olimpiene ale *polis*-ului, ca străinii și sclavii și, bineînțeles, femeile.

Așadar, cultele misterice nu sînt mai restrînse decît cele civice, ba în principiu și chiar în fapt sînt mai răspîndite decît acestea, astfel că numărul inițiaților potențiali și efectivi depășește de departe limitele participării la cetățenie. Aceasta înseamnă că ele se adresează omului ca atare, mai mult decît așa-numitului *polites*, și că ating o sferă de experiență mai profundă, mai radicală, mai răspîndită decît aceea care privește autoreprezentarea și protejarea corpului civic al *polis*-ului.

Necesitatea unei proceduri complexe de inițiere și secretul ce învăluie riturile misterice nu comportă deci o selecție între posibilii participanți, ci trimit la caracterul profund, inexprimabil și terifiant al dimensiunii

experienței la care se referă. Este posibil ca rădăcina cea mai veche a religiozității misterice să se afle în riturile preistorice de exorcizare a morții, la inefabilele experiențe de ieșire din corporalitate și de nemurire care se verificau poate prin ele, prin intermediul drogurilor halucinogene. În ceea ce-i privește pe greci, avem puține informații (deoarece, în mod surprinzător, în general secretul inițiatic s-a păstrat) despre Misterele Eleusine, celebrate în interiorul *polis*-ului atenian (existau însă alte culte misterice importante, de pildă cel de la Samotrace). Nucleul celebrărilor eleusine era povestea Demetrei și a Persefonei, o referire limpede, prin urmare, la alternarea morții și a renașterii caracteristice ciclului vegetal, dar și la dimensiunea fecundității sexuale și a speranței într-o salvare și într-o evitare a morții care se află la limita oricărei experiențe individuale.

„Cele văzute, spuse și făcute" în timpul misterelor – după expresia canonică ce definește ritualul – vor culmina într-o viziune sau într-o serie de viziuni capabile să evoce direct sau simbolic sexul, moartea renașterea, să provoace deci în cei prezenți o experiență a terorii primordiale (partea cea mai importantă a ritualului are loc noaptea, într-o peșteră întunecată, luminată de focul torțelor) și apoi să corecteze, cu epifania liniștitoare a salvării și a renașterii, această experiență, să-i „purifice" pe spectatorii-actori.

Deși profundă și radicală, referindu-se la omul în sine și nu la cetățean, experiența cultelor misterice o integrează, nu o neagă și nici nu o exclude pe aceea a religiei olimpiene. *Polis*-ul atenian tutelează, protejează și administrează Misterele Eleusine; acestea nu produc un tip de om, o formă de viață străină de cea a comunităților politice, întrucît inițiatul în mistere nu duce și nu pretinde o existență diferită de aceea a celorlalți concetățeni ai săi (de regulă inițiați și ei). Misterele ating deci o sferă a experienței și a problemelor psihologice și religioase cărora cultele publice ale *polis*-ului nu le dau nici glas, și nici răspunsuri: dar tocmai prin aceasta reprezintă un supliment pe cît de necesar, pe atît de armonios integrabil și nu instituie nici un conflict, privat sau public, între cetățean și inițiat.

Cu totul diferit este cazul sectelor sapiențial-religioase, în care se exprimă versantul mistic sau poate, mai bine spus, „puritan" al religiozității grecilor.

Mișcarea orfică – de la numele lui Orfeu, cîntăreț legendar, poet și teolog căruia i se atribuia o coborîre în Infern – ia naștere în Grecia secolului al VI-lea î.Hr., în același mediu cultural și social unde s-au dezvoltat cultele dionisiace. Aici se adunaseră probabil ecourile tradiției șamanice apărute din lumea scitică, ca și ale credințelor indo-iraniene despre nemurire. Din punct de vedere social, aceste mișcări religioase de protest par să se refere la zonele de excludere și de privațiuni produse de formarea universului politizat al cetății: femei, străini, comunități periferice, figuri de intelectuali marginalizați. Din punct de

vedere psihologic, mişcările sectare răspund aceloraşi exigenţe ale straturilor celor mai individuale şi mai profunde ale experienţei religioase, care acţionau şi în ritualitatea misterică, dîndu-le totuşi răspunsuri mai explicite, mai articulate atît pe plan religios, cît şi pe plan intelectual, propunîndu-se, în fine, nu ca o integrare, ci ca o alternativă radicală la formele religiozităţii olimpiene şi citadine.

Această alternativă se înfăţişează în primul rînd ca propunere a unei forme de viaţă opuse celei a cetăţeanului. Ea se articulează într-o serie complexă de obligaţii şi interdicţii, în primul rînd aceea de a consuma carne, al cărei sens religios îl vom vedea; dar mai importantă decît conţinutul material al obligaţiilor şi interdicţiilor este capacitatea lor de a stabili o regulă amănunţită şi de a induce iniţiaţilor un zel anxios în respectarea regulilor şi a disciplinei.

Regula şi disciplina în sine asigură puritatea membrilor sectei, confirmă deosebirea lor faţă de ceilalţi, de profani, cu lumea lor impură şi contaminată. Modul de viaţă scrupulos constituit şi respectat al sectelor reprezintă deci principiul de excludere care-i separă pe cei puţini ce au luat calea purificării şi a salvării de mulţimea păcătoşilor, de lumea cetăţii trufaşe care-şi închipuie că poate să-i elimine pe cei slabi şi marginali şi care ajunge în schimb, la rîndul ei, datorită alegerii sectare, să fie refuzată şi exclusă.

Dar cum se fundamentează refuzul cetăţii şi al religiei sale din partea acestor minorităţi sectare, legate de grupuri sociale şi de experienţe culturale străine *polis*-ului? Este respins în primul rînd caracterul violent, aspectul crud şi ucigaş care se distinge ca fiind central în politizarea vieţii. Cetatea este legată structural de excludere şi de oprimarea unor grupuri sociale întregi, de războiul dintre diverse comunităţi, de *stasis* şi *polemos*, de măcelul (*phonos*) care, inevitabil, însoţeşte toate acestea. Într-un cuvînt, cetatea este indisolubil legată de amintirea violenţei eroice din *Iliada* şi este marcată de ea chiar şi în praticile sale religioase. În centrul acestor practici stă de fapt sacrificiul crud, uciderea animalului, vărsarea sîngelui său, şi în aceste forme de religiozitate puritană, destinată, după cum vom vedea, să îmbrace şi haina teoriei, este răspîndită conştiinţa că posibilitatea latentă în orice sacrificiu este omuciderea şi că violenţa, o dată declanşată, nu poate fi stăvilită şi reglementată în simbolizarea ei sacrificală.

Prin urmare, viaţa socială este contaminată de o vină de sînge, ce prelungeşte şi perpetuează o altă dublă vinovăţie, mai veche, de care sînt marcate însăşi existenţa umanităţii, pe de o parte, şi aceea a fiecărei fiinţe umane, pe de altă parte.

E vorba în fapt despre un asasinat originar; conform unui mit orfic, titanii l-ar fi atras într-o cursă, l-ar fi ucis şi l-ar fi mîncat pe zeul adolescent Dionysos. Din cenuşa titanilor, loviţi de fulgerul lui Zeus, care a vrut să-i pedepsească pentru această teofagie primordială, s-ar fi născut primii oameni, maculaţi deci încă de la începuturi de această atroce contaminare. Or, vina originară se multiplică în fiecare existenţă individuală; după Empedocle, un înţelept de la începutul secolului al V-lea, legat atît de religiozitatea orfică, cît şi de filosofia pitagoreică, orice viaţă presupune prezenţa într-un corp muritor a unui suflet – *daimon* – nemuritor, de origine divină, dar alungat din lăcaşul lui ceresc din cauza unui omor sau a unui sperjur (B 115 Diels-Kranz) şi constrîns deci să-şi ispăşească culpa prin trăirea vieţii terestre inferioare. Viaţa oamenilor este strivită sub greutatea triplei vinovăţii, care marchează însăşi existenţa umanităţii, pe aceea a societăţii politice şi pe aceea a fiecărui individ; pedeapsa pentru această culpă constă în violenţa de care este impregnat fiecare moment al vieţii, în durerea, opresiunea şi angoasa care o însoţesc, în aşteptarea înfricoşată a morţii. Totuşi, există o cale de salvare şi de acces către fericirea veşnică, capabilă să depăşească înseşi limitele condiţiei umane. Ea constă într-o dublă strategie. Este vorba în primul rînd de a opune corporalităţii contaminate şi muritoare elementul divin şi nemuritor care se află în noi, sufletul (profunda concepţie despre suflet ia fiinţă în cultura greacă tocmai în acest context religios şi sapienţial). Prin urmare, sufletul trebuie eliberat, dezlegat din cătuşele corporalităţii. În acelaşi timp, el trebuie purificat de vina care l-a făcut să decadă din condiţia lui de *daimon* divin şi să se întrupeze; legătura cu trupul este folosită ca un instrument necesar pentru a măsura vina a cărei pedeapsă o reprezintă trupul însuşi. Pentru ambele scopuri – purificarea trupului şi purificarea sufletului – viaţa trebuie văzută ca un exerciţiu de sacrificiu, de renunţare, de asceză; spre aceasta ţintesc toate regulile ce definesc modul de viaţă secret. Din punct de vedere simbolic, prima şi cea mai importantă renunţare este aceea de a nu mai consuma carne şi, o dată cu aceasta, renunţarea la sacrificiul care însoţeşte în religiile cetăţii consumul de carne; dubla renunţare vrea să semnifice refuzul violenţei, al omorului, al vărsării de sînge care contaminează existenţa umană. Ei i se asociază o întreagă serie de reguli de abstinenţă, începînd cu controlul sexualităţii, care înseamnă refuzul de a amesteca sufletul cu trupul. În dialogul platonic impregnat de tradiţia orfică şi pitagoreică mai mult decît oricare altul, *Phaidon*, viaţa este caracterizată limpede, ca exerciţiu de pregătire în vederea morţii:

> Şi oare purificarea (*katharsis*) nu este tocmai ce spune învăţătura aceea de demult? Adică strădania sufletului de a se detaşa cît mai mult de trup, de a se obişnui să se concentreze în sine, strîngîndu-se în el însuşi, din toate ungherele trupului, de a trăi atîta cît stă în puterea lui, şi în viaţa de acum, şi în cea care urmează, singur în sine însuşi, desprins de trup ca de nişte lanţuri? [...] Dar această eliberare, această desprindere a sufletului de trup, nu este tocmai ceea ce se numeşte moarte? (67 c-d)[1]

1. În Platon, *Opere*, ed.cit., vol. IV, p. 65 (n.t.).

Aşadar, pentru orfism, salvarea individuală este în esenţă salvarea sufletului dobîndită prin intermediul unei practici de purificare ce nu se limitează la un gest ritual, ci marchează întreaga existenţă; zeul orfismului este Apollo *kathartes*, „purificatorul". Eliberat din trup, sufletul purificat se poate întoarce la fericirea condiţiei sale divine originare; adepţii sectei obişnuiau să ducă cu ei în mormînt tăbliţe aurite sau de corn (ca acelea descoperite la Locris, în Magna Grecia, sau la Olbia, la Marea Neagră) care atestau viitoarea purificare şi invocau zeii lumii de dincolo pentru ca sufletul defunctului să fie primit alături de sufletele lor.

Adepţii orfismului au întemeiat această concepţie a sufletului şi a salvării sale pe o teogonie care se opune celei a lui Hesiod, aşa cum refuzul cruzimii sacrificiilor se opunea practicilor religioase ale *polis*-ului. Teogonia orfică ne este cunoscută fragmentar (între altele, datorită unui papirus recent descoperit la Derveni). Dacă Hesiod prezenta organizarea universului divin ca o trecere de la haosul iniţial la ordinea realizată prin domnia lui Zeus (în care se putea recunoaşte societatea eroilor şi apoi aceea politică), pentru adepţii orfismului sensul evoluţiei lumii reprezenta în schimb o decădere din ordinea iniţială, simbolizată de unitatea principiului primordial – armonia Oului cosmogonic, Noaptea indistinctă –, spre dezordinea multiplicităţii şi a diferenţierii, cu conflictele şi violenţa pe care acestea le comportă. Prin urmare, prin venirea lui Dionysos, prin „patimile" sale – actul de teofagie al titanilor – şi reînvierea finală se exprimă o nouă ordine; în om, echivalentul experienţei lui Dionysos se exprimă prin contaminarea originară, purificarea şi salvarea sufletului.

În orizontul religios al orfismului, Dionysos joacă deci un rol la fel de important, dacă nu chiar mai important decît Apollo. Raportul existent între puritanismul ascetic şi vegetarian al orfismului şi desfrînarea eliberatoare a riturilor bahice proprii cultului dionisiac constituie o serioasă problemă interpretativă. Fără îndoială, este vorba de forme de cultură şi de religiozitate care privesc straturi sociale marginale, reprezentînd protestul, alternativa culturii şi a religiozităţii „oficiale" ale societăţii *polis*-ului. Dar, pe lîngă aceasta, orfismul a văzut probabil în Dionysos zeul inocenţei originare pierdute, al împăcării între oameni şi între aceştia şi natură, pe care violentele societăţi ale războiului şi ale politicii le aduseseră în criză. Desigur, inocenţa cultului dionisiac comportă o purificare de condiţia istorică a omului „în jos", adică în direcţia unei întoarceri la inocenţa naturală a animalităţii; cea a orficilor este în schimb îndreptată mai curînd spre înălţime, spre recuperarea de către suflet a unei condiţii divine. Cele două laturi au putut fi însă experimentate, cu siguranţă, ca expresii ale unui refuz comun, al unei aspiraţii comune către o ordine şi o pace pe care religiozitatea politică nu le putea garanta.

Referirea la Apollo – zeu nu doar al purităţii, ci şi al înţelepciunii – domină în schimb categoric tradiţia filosofică, care, de la pitagoreici pînă la Platon, reia şi elaborează teoretic mesajul religios al orfismului.

În secolele al VI-lea şi al V-lea, pitagoreicii dezvoltă concepţia orfică a salvării într-o doctrină elaborată a ciclului reincarnărilor sufletului. *Daimon* nemuritor, sufletul trece printr-o serie de incarnări în diferite corpuri muritoare, de condiţie superioară sau inferioară, după nivelul de purificare atins în viaţa precedentă. În cele din urmă, sufletul se va putea desprinde definitiv din ciclul naşterilor pentru a se întoarce la divinitatea din care provine (după o versiune a doctrinei) sau poate să se reincarneze în cele mai înalte forme de viaţă permise omului, regele drept şi mai ales înţeleptul, care de acum încolo – aşa cum se întîmplă definitiv în reelaborarea platonică a acestei tradiţii – asumă rolul filosofului. La pitagoreici, de altfel, purificarea ascetică cerută de „viaţa" orfică se configurează deja într-o nouă manieră: ascetismului şi renunţărilor rituale li se adaugă forma superioară a purificării „apolinice", care presupune ca iniţiaţii să se dedice înţelepciunii teoretice, studiului celor mai pure obiecte ale cunoaşterii. Matematica, geometria, armonia, astronomia, cosmologia, filosofia – într-un cuvînt, domeniul teoriei pure – pe de o parte integrează şi, într-un anumit sens, împing pe un plan secund aspectele propriu-zis rituale şi religioase ale practicilor de purificare ale sufletului, pe de altă parte dobîndesc o valoare religioasă, o consacrare apolinică ce transformă viaţa înţeleptului şi a savantului în forma de viaţă cea mai înaltă şi mai iubită de zei. Această tradiţie va influenţa chiar şi un gînditor „laic" cum a fost Aristotel, care, în ultimele pagini ale *Eticii Nicomahice* (10, 7-9), va înălţa un adevărat imn perfecţiunii, beatitudinii apropierii de divinitate ce caracterizează viaţa filosofului.

De-a lungul acestui drum, relaţia dintre atitudinea înţelepţilor, a filosofilor, a intelectualilor şi credinţele religioase nu va fi totuşi întotdeauna una de integrare şi de adaptări progresive, cum se întîmplă în curentul minoritar şi sectar care merge de la orfism la pitagorism şi apoi la Platon. Acest raport este adesea destinat să cunoască şi momente de conflict şi de criză.

Critica religiei şi divizarea credinţelor

La greci, experienţa religioasă s-a desfăşurat întotdeauna pe două planuri diferite, dar strîns legate între ele. Pe de o parte, ritualul cotidian; pe de altă parte, exprimînd nivelul de sensuri şi de inteligibilitate, ansamblul poveştilor mitologice, mai mult sau mai puţin legate de nevoile profunde de asigurare a armoniei lumii, a sensului şi valorii experienţei sociale şi individuale. Respectarea ritului reclamă deci într-o oarecare măsură credinţa în universul mitologic; iar acest lucru

devine la rîndu-i posibil – într-o panoramă intelectuală din ce în ce mai complexă, mai bogată în probleme, instrumente şi provocări – numai prin intermediul unei desfăşurări într-un spaţiu şi într-un timp diferite de cele istorice şi sociale. Mai precis, ea cere înscrierea într-un registru autonom de adevăr, care nu este legat de cel referitor la realitatea istorică, politică a vieţii, care poate fi controlată raţional. Într-un anumit sens, Aristotel putea să considere încă, în *Poetica*, poveştile mitologice nişte întîmplări (*genomena*) ce au avut loc cu adevărat (1451 b 15 şi urm.), dar numai în măsura în care acestea ţin de o dimensiune spaţio-temporală discontinuă şi străină de aceea în care se desfăşoară experienţa istorică şi asupra căreia au putere instrumentele sale intelectuale.

Criza credinţei mitologice, tensiunea creată între aceasta şi raţionalitatea politico-filosofică ce guvernează viaţa socială a oamenilor se verifică prin contrast, atunci cînd cea de-a doua tinde să invadeze spaţiul celei dintîi sau cînd credinţa însăşi se desfăşoară într-o dimensiune spaţio-temporală nedelimitată de cea istorică.

Prima dintre aceste două coliziuni are loc atunci cînd forma de raţionalitate sapienţială şi apoi filosofică, în virtutea puterii sale de abstracţiune crescute, tinde să invadeze spaţiul „străin", necotidian al mitului. În această confruntare inegală, imaginea religioasă antropomorfică a mitului îşi revelează imediat inadecvarea intelectuală, natura sa poetică şi în mod naiv proiectivă. În secolul al VI-lea, Xenofan semnala deja fără milă acest aspect: „Muritorii nutresc părerea că zeii sînt fiinţe născute, că au modul lor de a se îmbrăca şi aspectul lor particular" (B 14 Diels-Kranz); „de aceea, dacă boii, caii şi leii ar avea mîini sau ar fi în stare să picteze şi să facă cu propriile lor mîini opere de artă asemenea oamenilor, caii ar reprezenta imagini de zei şi statui sub formă de cai, iar boii sub formă de boi" (B 15 Diels-Kranz); „etiopienii spun că zeii lor sînt negri şi cîrni, tracii că au ochii albaştri şi părul roşu" (B 16 Diels-Kranz).

Această critică devastatoare a antropomorfismului mitologic lasă loc pentru invazia abstracţiei filosofice. Parmenide va instala aici, imediat după Xenofan, fiinţa sa unică, imuabilă, necesară (tocmai opusul multicolorei şi multiformei narativităţi caracteristice lumii mitice); după el, acest nivel „diferit" şi superior lumii va fi treptat ocupat de alte configurări teoretice, pînă la teologia cosmologică a lui Aristotel, care va accepta în *Metafizica* să arunce o privire retrospectivă asupra precursorilor săi. „Este o tradiţie rămasă de la cei vechi şi din bătrîni sub formă de mit şi transmisă urmaşilor că aceste [astre] sînt zei şi că divinul cuprinde întreaga fire." Pînă aici, Aristotel este înţelegător şi indulgent. Dar imediat după aceea completează: „Celelalte însuşiri ale zeilor au fost adăugate, în mod mitologic, pentru a convinge mulţimea, cît şi pentru folosul legilor şi al binelui comun. Căci se spune

că aceşti zei au înfăţişare omenească şi că sînt asemănători altor animale, şi urmează şi alte însuşiri concordante şi asemănătoare cu cele de mai sus"[1]. Aristotel desparte deci categoric un nucleu de adevăr, „relicvă" a înţelepciunii foarte vechi – credinţa în natura divină a astrelor –, de configurarea mitico-poetică, de acel antropomorfism narativ în jurul căruia s-a articulat religia grecilor. O dată ce a invadat spaţiul, gîndirea filosofică nu poate decît să dea o explicaţie instrumentală acestui bagaj mitic tradiţional. Prima este de tip politic: zeii credinţei comune au fost inventaţi – în versiunea lor moralizantă, de garanţi ai dreptăţii – pentru a le insufla respectul faţă de lege şi faţă de valorile sociale oamenilor simpli, care le-ar fi încălcat, dacă nu ar fi simţit teama de pedeapsa divină. În privinţa acestei idei, Aristotel a fost precedat de altfel, spre sfîrşitul secolului al V-lea, de sofistul cu convingeri oligarhice Critias, care scrisese: „Eu cred că un om inteligent şi cu mintea înţeleaptă a inventat pentru oameni frica de zei, ca toţi cei răi să se teamă şi pentru ceea ce făceau, spuneau sau gîndeau în taină. [...] Aşa cred că la început cineva i-a convins pe oameni că zeii există" (B 25 Diels-Kranz). Iar după Critias şi Aristotel, o îndelungată tradiţie filosofică, de la Epicur la Lucreţiu, se va strădui să-i convingă pe oameni de absurditatea spaimei de pedepsele divine.

Cea de-a doua explicaţie instrumentală a mitului constă în interpretarea sa alegorică, ce se mîndreşte şi ea cu o foarte lungă tradiţie, de la înţelepţii presocratici pînă la filosofii stoici şi neoplatonici. După această tradiţie, mitul ar exprima în formă poetică, pentru uzul minţilor simple şi prin înfrumuseţare, un nucleu de adevăr filosofic ce se poate citi în spatele lui. Astfel, carul lui Apollo ar reprezenta mişcarea Soarelui; dreptatea lui Zeus – existenţa unei raţiuni providenţiale, care ar constitui legalitatea în natură; naşterea zeilor – ordinea constituirii Cosmosului şi aşa mai departe.

Dacă prima formă a ciocnirii dintre credinţele mitico-religioase şi raţionalitatea filosofico-politică se produce în momentul cînd cea de-a doua invadează, în virtutea puterii sale de abstracţie, spaţiul îndepărtat al celei dintîi, al doilea impact se produce în schimb atunci cînd acele credinţe, cu capacitatea lor de a influenţa prin intermediul educaţiei viaţa istorică a oamenilor, pătrund în spaţiul etico-politic. După cum am văzut, Platon se temea de efectele de corupere ale poeziei „teologice" a lui Homer şi a adepţilor săi şi-i propunea legiuitorului noii cetăţi să cenzureze în mod corespunzător vechile texte şi să-i alunge apoi pentru totdeauna pe poeţi din cetate. Atît timp cît se va crede că Homer „a educat Grecia şi că el este vrednic de luat în seamă pentru cine vrea să afle cum să orînduiască problemele omeneşti şi

1. Aristotel, *Metafizica*, 12, 8, trad. rom. Andrei Cornea, Humanitas, Bucureşti, 2001, p. 396 (n.t.).

cum să le învețe", crede Platon, nu va exista nici o formă bună de viață, nici o cetate dreaptă; astfel încît el adaugă: „Dacă ai primi în cetate – sub formă tragică sau epică – Muza agreabilă, plăcerea și suferința vor domni la tine în cetate, în locul legii și al rațiunii, care par a fi mereu, după opinia generală, cel mai bun lucru", adică rațiunea filosofică (*Republica*, 5, 606 e și urm.)[1].

Noua cetate nu trebuie doar să alunge dăunătoarea religie mitologică a poeților, pentru efectele ei perverse asupra educației cetățenilor; ea trebuie să-și întemeieze propriile instituții și propria educație pe o nouă teologie, care să răspundă principiilor rațiunii filosofice, și va fi vorba, după *Legile* platonice, despre o teologie întemeiată pe credința în natura divină a astrelor și în existența unei providențe divine care garantează ordinea cosmosului și este normativă pentru existența umană. Această nouă teologie filosofică, destul de săracă în conținuturi narative și imaginare comparativ cu cea „poetică", dar mult mai exigentă în obligații normative și educative și mult mai bogată în teze dogmatice, va dovedi tentația recurentă de a se înzestra cu un aparat de control și de constrîngere, aflat între stat și biserică, apt să impună ortodoxia și să-i pedepsească pe cei ce o încalcă. Astfel, Platon se va gîndi să înzestreze teologia formulată în cartea a zecea a *Legilor* cu un organ de control, Consiliul nocturn, împuternicit să pedepsească cu moartea delictul de impietate (*Legile*, 10, 12); de asemenea, stoicul Cleante propunea, în secolul al III-lea î.Hr., trimiterea înaintea unui tribunal panelenic pentru delictul de blasfemie a astronomului Aristarh, care pusese la îndoială ideea că Pămîntul (și o dată cu el umanitatea și zeitățile lui) se află în centrul sistemului astrelor și planetelor.

Confruntat cu diferite imbolduri dezintegratoare – sectare și filosofice –, *polis*-ul reacționează în apărarea religiei și a Panteonului care a instituit-o și a întemeiat-o, în diferite moduri. Față de cultele dionisiace s-au adoptat, așa cum am văzut, forme elastice de integrare în ansamblul religiilor civice, care permit în același timp un control asupra potențialului subversiv și o folosire profitabilă a relației acestora cu o dimensiune „străină" a sacrului (spre deosebire de Roma, *polis*-ul grec nu va merge niciodată pînă la interzicerea riturilor bahice, pusă de altfel în scenă de Euripide în *Bacantele*, cu concursul regelui Penteu, pedepsit crunt de zeu pentru această blasfemie). Orficii vor fi respinși și menținuți într-o condiție marginală și declasată de magi purificatori și mistici, reduși la statutul de șarlatani, rătăcind dintr-o cetate în alta, din casă în casă, propunîndu-și cărțile și ritualurile bizare și uneori instalați în comunități periferice față de universul marilor *poleis*. Diferit este cazul pitagoreicilor; atunci cînd au încercat să transforme, în Magna Grecia, erezia lor religioasă într-un regim politic

1. În Platon, *Opere*, ed.cit., vol. V, p. 427 (n.t.).

finalizat cu puritanismul sectei, au fost alungați, cum s-a întîmplat la Crotona, poate spre jumătatea secolului al V-lea î.Hr., printr-un pogrom sîngeros; ca urmare, diaspora pitagoreică decade în Grecia pînă la un nivel asemănător cu cel marginal al orfismului, chiar dacă, din punct de vedere intelectual, mult mai influent.

Atitudinea *polis*-ului și a religiei sale față de provocarea filosofilor prezintă caracteristici complexe, greu de interpretat. Neavînd o ortodoxie teologică, *polis*-ul ignoră de obicei provocările și încălcările filosofice, restrînse de altfel la o minoritate limitată de intelectuali fără influență politică efectivă. Această atitudine cunoaște însă în perioada clasică două excepții notabile, procesele de blasfemie intentate la Atena împotriva lui Anaxagoras, pe la 440 î.Hr., și împotriva lui Socrate, în 399 î.Hr. Primul este acuzat că a negat caracterul divin al astrelor și în special pe cel al Soarelui, figură apoliniană prin excelență, interpretîndu-le drept conglomerate de materie incandescentă, și este pedepsit cu exilul. Socrate, după cum se știe, a fost acuzat că-i corupe pe tinerii atenieni, negînd printre altele zeii *polis*-ului și introducînd noi zei, poate de origine orfică (*daimonul*) și cosmologică („norii" despre care vorbește Aristofan în satira sa). Pentru aceste delicte, Socrate a fost condamnat la pedeapsa cu moartea, pe care el a refuzat s-o convertească în exil, așa cum ar fi avut dreptul.

Contrar a ceea ce ar putea să lase de presupus, aceste două procese – care le-au inspirat filosofilor o atitudine de prudență față de *polis*, astfel încît Platon, ca elev al lui Socrate, a preferat să plece într-un exil provizoriu, iar Aristotel s-a temut de un proces ca al lui Socrate – nu înseamnă că în cetate exista o intoleranță religioasă împinsă pînă la persecutarea ereziilor. Atît procesul lui Anaxagoras, cît și cel al lui Socrate trebuie privite mai degrabă ca episoade ale luptei politice care se desfășura în cetate; prin Anaxagoras era pedepsită atmosfera politico-intelectuală din preajma lui Pericle, iar prin Socrate, un membru eminent al grupului oligarhic avîndu-l în frunte pe Critias, care prin lovitura de stat din 404 pusese în pericol democrația ateniană. Cu toate acestea, în ambele cazuri un juriu popular, ce reprezenta întregul *polis*, a putut fi împins să pronunțe o condamnare de natură politică pe baza unor motivații religioase. Aceasta înseamnă în esență că respectarea religiei olimpiene și a ritualurilor sale era percepută pretutindeni ca solidară cu însăși existența *polis*-ului și a ordinii sale politice; mai precis, „credința în zei" însemna în primul rînd nu atît un act spiritual de credință și un respect teologic, cît un simț imediat de apartenență la comunitatea politică și echivala în cele din urmă cu a fi un bun cetățean atenian, spartan și așa mai departe.

Tocmai de aceea, *polis*-ul și-a rezervat întotdeauna dreptul de a legifera în legătură cu cultul zeilor și componența propriului panteon; admiterea de noi zei, cum se întîmplă cu primirea lui Asclepios la Atena în anul 420 î.Hr. și masiv în epoca elenistică, cu recunoașterea

unor divinităţi de origine orientală sau legate de cultul noilor monarhi, nu încălca ordinea şi stabilitatea cetăţii dacă era legiferată public şi de către întreaga comunitate. În mod similar erau reglementate de *polis* şi puse sub protecţia sa momentele de integrare religioasă panelenică sau între cetăţi, cum ar fi organismele religioase (*amphyctiones*), jocurile olimpice, acceptarea autorităţii preoţimii delfice asupra unei serii de evenimente publice. Aceste momente de religiozitate panelenică, deşi reglementate de *polis*, făceau ca acceptarea religiei olimpiene, a panteonului şi riturilor ei să certifice, pe lîngă statutul de cetăţean al propriului *polis*, chiar statutul de grec – adică, în fond, cel de om în sensul deplin al cuvîntului. Se înţelege, prin urmare, în ce fel refuzul acestei comunităţi religioase poate să comporte pentru conştiinţa comună o autoexcludere din corpul civic, din societatea elenică, din însuşi genul uman cu care aceasta se identifica, ignorînd degenerările barbare. Dar întrucît această acceptare era publică şi se epuiza în sfera publică, fără să comporte o credinţă la nivelul conştiinţei, şi nici o ortodoxie teologică în gîndire, era posibilă o divizare a nivelurilor credinţei, care s-a accentuat progresiv. „A crede" în religia olimpiană avea să continue să însemne, pentru toţi, respectarea ritualurilor comune şi participarea la cunoaşterea narativă a miturilor, care erau semnul apartenenţei la o comunitate, la o cultură, la o societate, la fel cum erau folosirea limbii greceşti, cunoaşterea lui Homer, a obiceiurilor împămîntenite ale vieţii sociale. La un alt nivel, această credinţă va putea să coexiste, cum se întîmplă din ce în ce mai mult, cel puţin din secolul al IV-lea î.Hr., cu monoteismul şi imanentismul propriu teologiei filosofice, pătrunzînd treptat în straturile cultivate ale societăţii (care tinde din ce în ce mai mult să-i identifice pe zei cu primul dintre ei, iar pe acesta, cum se întîmplă în cazul stoicilor, cu principiul raţional al ordinii şi sensului imanent al naturii lumii), sau, pur şi simplu, cu scepticismul religios foarte răspîndit între intelectuali.

Aşadar, tolerantul politeism al miturilor şi riturilor, făcînd abstracţie de exigenţele politice şi sociale indisolubil legate de el, a convieţuit timp îndelungat în conştiinţa grecilor cu cele mai pasionante experimente intelectuale în domeniul teologic, etic şi ştiinţific. Cel puţin pînă la apariţia unor noi forme religioase, dotate cu o puternică încărcătură de ortodoxie teologică şi cu o instituţie ecleziastică cu putere de constrîngere, care îl vor ataca direct atît pe primul, cît şi pe cele din urmă. Dar aici sîntem mult în afara experienţei religioase a grecilor, chiar dacă noile monoteisme, de la cel iudaic pînă la cel creştin şi cel islamic, se vor revendica în măsuri diferite de la elaborările lor teologice şi de la concepţia lor despre salvarea sufletului.

Referinţe bibliografice

Bianchi, U., *La religione greca*, Torino, 1975.
Brelich, A., *Gli eroi greci*, Roma, 1958.
Idem, *Homo necans*, Berlin-New York, 1972 (trad. it. Torino, 1981).
Burkert, W., *Griechische Religion der archaischer und klassischen Epoche*, Stuttgart, 1977 (trad. it. *La religione dei greci*, Milano, 1983).
Idem, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, 1979.
Derenne, E., *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V-e et au IV-e siècle a.Chr.*, Liège-Paris, 1930.
Detienne, M., *Les Jardins d'Adonis*, Paris, 1972 (trad. it. *I Giardini di Adone*, Torino, 1975).
Idem, *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977 (trad. it. *Dioniso e la pantera profumata*, Roma-Bari, 1987).
Idem, *L'invention de la mythologie*, Paris, 1981 (trad. it. *L'invenzione della mitologia*, Torino, 1983).
Idem, *L'écriture d'Orphée*, Paris, 1989.
Idem (coord.), *Il mito. Guida storica e critica*, Roma-Bari, 1976; Detienne, M., Vernant, J.-P. (coord.), *La cuisine du sacrifice*, Paris, 1979 (trad. it. *La cucina del sacrificio*, Torino, 1982).
Fahr, W., *Theous nomizein*, Darmstadt, 1969.
Gernet, L., Boulanger, L., *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1970, ed. a II-a.
Girard, R., *La violence et le sacré*, Paris, 1972 (trad. it. *La violenza e il sacro*, Milano, 1980).
Guthrie, W.K.C., *The Greeks and their Gods*, Boston, 1950.
Kerenyi, K., *Die Mythologie der Griechen*, Zürich, 1951 (trad. it. *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, Milano, 1963).
Kirk, G.S., *The Nature of Greek Myths*, Londra, 1974 (trad. it. *La natura dei miti greci*, Roma, Bari, 1977).
Jeanmaire, H., *Dionysos*, Paris, 1970, ed. a II-a (trad. it. *Dioniso*, Torino, 1972).
Momigliano, A., Humphreys, S.C., *Saggi antropologici sulla Grecia antica*, Bologna, 1970.
Nilsson, M.P., *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vol., München, 1967-1974.
Otto, W., *Die Götter Griechenlands*, Bonn, 1929 (trad. it. *Gli dèi della Grecia*, Firenze, 1955).
des Places, E., *La religion grecque*, Paris, 1969.
Rudhardt, J., *Le délit religieux dans la cité antique*, Roma, 1981.
Sabbatucci, D., *Saggio sul misticismo greco*, Roma, 1965.
Sissa, G., Detienne, M., *La vie quotidienne des Dieux grecs*, Paris, 1989 (trad. it. *La vita quotidiana degli dèi greci*, Roma-Bari, 1989).
Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, 1963, ed. a III-a (trad. it. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, 1963).
Untersteiner, M., *La fisiologia del mito*, Firenze, 1972.
Vernant, J.-P., *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962 (trad. it. *Le origini del pensiero greco*, Roma, 1976).

Idem, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1972, ed. a II-a (trad. it. *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino, 1978, ed. a II-a).
Idem, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974 (trad. it. *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino, 1981).
Idem, *Réligions Histoires Raisons*, Paris, 1979 (trad. it. *Nascita di immagini*, Milano, 1982).
Vernant, J.-P., Vidal Naquet P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1972 (trad. it. *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Torino, 1976).
Vegetti, M., *L'etica degli antichi*, Roma, Bari, 1989.
Veyne, P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, 1983 (trad. it. *I greci hanno credeto ai loro miti ?*, Bologna, 1984).
Will, E., *Le monde grec et l'Orient*, vol. I, Paris, 1972.

Cuprins

În colecţia PLURAL
au apărut :

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice şi culturale*
2. Lev Şestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Călinescu – *Viaţa şi opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly – *Dandysmul*
5. Henri Bergson – *Gîndirea şi mişcarea*
6. Liviu Antonesei – *Jurnal din anii ciumei: 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu – *Inconsistenţa miturilor: Cazul Mişcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valéry – *Criza spiritului şi alte eseuri*
10. Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
11. Vladimir Tismăneanu – *Balul mascat*
12. Ignaţiu de Loyola – *Exerciţii spirituale*
13. * * * – *Testamentum Domini* (ediţie bilingvă)
14. Adrian Marino – *Politică şi cultură*
15. Georges Duby – *Anul 1000*
16. Vasile Gogea – *Fragmente salvate (1975-1989)*
17. Paul Evdokimov – *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
18. Henri Bergson – *Materie şi memorie*
19. Iosif Sava – *Radiografii muzicale. 6 Serate TV*
20. Gabriel Andreescu – *Naţionalişti, antinaţionalişti... O polemică în publicistica românească*
21. Stelian Tănase – *Revoluţia ca eşec*
22. Nikolai Berdiaev – *Sensul istoriei*
23. Françoise Thom – *Sfîrşiturile comunismului*
24. Jean Baudrillard – *Strategiile fatale*
25. Paul Ricoeur, J.L. Marion ş.a. – *Fenomenologie şi teologie*
26. Thierry de Montbrial – *Memoria timpului prezent*
27. Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*
28. Anselm de Canterbury – *De ce s-a făcut Dumnezeu om?*
29. Alexandru Paleologu – *Despre lucrurile cu adevărat importante*
30. Adam Michnik – *Scrisori din închisoare şi alte eseuri*
31. Liviu Antonesei – *O prostie a lui Platon. Intelectualii şi politica*
32. Mircea Carp – *„Vocea Americii” în România (1969-1978)*
33. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*
34. Nicolae Breban – *Riscul în cultură*
35. Iosif Sava – *Invitaţii Eutherpei. 8 Serate TV*
36. Arnold Van Gennep – *Formarea legendelor*

37. Claude Karnoouh – *Duşmanii noştri cei iubiţi. Mici cronici din Europa Răsăriteană şi de prin alte părţi*
38. Cristian Bădiliţă (ed.) – *Eliadiana*
39. Ioan Buduca – *Şi a fost seară, şi a fost dimineaţă*
40. Pierre Hadot – *Ce este filosofia antică ?*
41. Leon Wieseltier – *Împotriva identităţii*
42. * * * – *Apocalipsa lui Pavel*
43. Marcel Mauss – *Eseu despre dar*
44. Eugeniu Safta-Romano – *Arhetipuri juridice în Biblie*
45. Guy Scarpetta – *Elogiu cosmopolitismului*
46. Dan Pavel – *Cine, ce şi de ce ?*
47. Vladimir Jankélévitch – *Iertarea*
48. Andrei Cornea – *Penumbra*
49. Iosif Sava – *Muzica şi spectacolul lumii. 10 Serate TV*
50. Pierre Hadot – *Plotin sau simplitatea privirii*
51. Cristian Bădiliţă – *Călugărul şi moartea*
52. * * * – *Convorbiri cu Schopenhauer*
53. Dan Pavel – *Leviathanul bizantin*
54. Sorin Antohi – *Civitas imaginalis*
55. Basarab Nicolescu – *Transdisciplinaritatea. Manifest*
56. Emanuel Swedenborg – *Despre înţelepciunea iubirii conjugale*
57. Jacques Derrida – *Despre ospitalitate*
58. Paul Barbăneagră – *Arhitectură şi geografie sacră. Mircea Eliade şi redescoperirea sacrului*
59. François Furet – *Revoluţia în dezbatere*
60. Claude Karnoouh – *Comunism/Postcomunism şi modernitate tîrzie. Încercări de interpretări neactuale*
61. Carlo Maria Martini, Umberto Eco – *În ce cred cei care nu cred ?*
62. Romano Prodi – *O viziune asupra Europei*
63. Adam Michnik – *Restauraţia de catifea*

PLURAL M

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieţii religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*
6. J. Martín Velasco – *Introducere în fenomenologia religiei*
7. * * * – *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*
8. Raymond Trousson – *Istoria gîndirii libere*
9. Marc Bloch – *Regii taumaturgi*
10. Filostrat – *Viaţa lui Apollonios din Tyana*
11. Diogenes Laertios – *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*
12. Ştefan Afloroaei – *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*
13. Gail Kligman – *Nunta mortului*

14, 15. Jean Delumeau – *Păcatul şi frica*

16. Mihail Psellos – *Cronografia. Un veac de istorie bizantină. 976-1077*
17. Cicero – *Despre divinaţie*

18, 19. Elena Niculiţă-Voronca – *Datinele şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică*

20. * * * – *Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală*
21. Paul Zumthor – *Babel sau nedesăvîrşirea*
22. Porfir – *Viaţa lui Pitagora. Viaţa lui Plotin*
23. E.R. Dodds – *Grecii şi iraţionalul*
24. Jean Delumeau – *Mărturisirea şi iertarea. Dificultăţile confesiunii. Secolele XIII-XVIII*
25. Thomas de Aquino – *Despre fiind şi esenţă*
26. I.-Aurel Candrea – *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*
27. Vladimir Petercă – *Regele Solomon în Biblia ebraică şi în cea grecească. Contribuţie la studiul conceptului de* midraş
28. Emmanuel Lévinas – *Totalitate şi Infinit*
29. * * * – *Evanghelii apocrife*
30. Jacques Le Goff – *Omul medieval*
31. Jacques Derrida – *Spectrele lui Marx. Starea datoriei, travaliul doliului şi noua Internaţională*
32. Gabriel Andreescu, Gusztáv Molnár (ed.) – *Problema transilvană*
33. Seneca – *Naturales quaestiones. Ştiinţele naturii în primul veac*
34. Cristian Bădiliţă – *Platonopolis sau Împăcarea cu filozofia*
35. Hans-Georg Gadamer – *Elogiul teoriei. Moştenirea Europei*
36. Pavel Florenski – *Stîlpul şi Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*
37. Eugenio Garin – *Omul Renaşterii*
38. Julien Ries – *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*
39. Virgil Nemoianu – *Jocurile divinităţii. Gîndire, libertate şi religie la sfîrşit de mileniu*
40. Robert Darnton – *Marele masacru al pisicii şi alte episoade din istoria culturală a Franţei*
41. * * * – *Antihristul*
42. Lie Zi – *Calea vidului desăvîrşit*
43. Cicero – *Despre destin*
44. Michel Vovelle – *Omul Luminilor*
45. Françoise Bonardel – *Filosofia alchimiei. Marea Operă şi modernitatea*
46. Tatiana Slama-Cazacu – *Stratageme comunicaţionale şi manipularea*
47. * * * – *Trei apocrife ale Vechiului Testament*
48. Jacques Le Goff – *Sfîntul Francisc din Assisi*
49. A.R. Radcliffe-Brown – *Structură şi funcţie în societatea primitivă. Eseuri şi discursuri*
50. François Furet – *Omul Romantic*
51. Hans-Georg Gadamer – *Actualitatea frumosului*
52. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate* (vol. 1)

53. Arnold Van Gennep – *Totemismul. Starea actuală a problemei totemice*
54. Rosario Villari – *Omul baroc*
55. John R. Searle – *Realitatea ca proiect social*
56. Peter Sloterdijk – *Critica raţiunii cinice* (vol. I)
57. Isabelle Stengers – *Inventarea ştiinţelor moderne*
58. Guglielmo Cavallo – *Omul bizantin*
59. Nicolae Corneanu – *Patristica mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creştine*
60. Pierre Teilhard de Chardin – *Scrisori inedite*
61. Andrea Giardina – *Omul roman*
62. Sergio Donadoni – *Omul egiptean*
63. Anne Cheng – *Istoria gîndirii chineze*
64. Artemidoros – *Carte de tălmăcire a viselor*
65. Dolores Toma – *Despre grădini şi modurile lor de folosire*
66. Silviu Rogobete – *O ontologie a iubirii. Subiect şi Realitate Personală supremă în gîndirea teologică a părintelui Dumitru Stăniloae*
67. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate* (vol. II)
68. Jean-Pierre Vernant – Omul grec

În pregătire:

Norbert Elias – *Procesul civilizării. Cercetări sociogenetice şi psihogenetice*

http://www.polirom.ro

Coperta: Manuela Oboroceanu

Bun de tipar: decembrie 2001. Apărut: 2001
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4 • P.O. Box 266, 6600, Iaşi
Tel. & Fax (032) 21.41.00; (032) 21.41.11;
(032) 21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7;
Tel.: (01) 313.89.78, E-mail: polirom@dnt.ro

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO s.r.l.
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, Bucureşti
Tel./Fax: 211.32.60, 212.29.27, E-mail: lumina-lex@fx.ro